

23.

ISTITUTO DI STUDI SUPERIORI
PRATICO DI PERFEZIONAMENTO
SOPRAINTENDENZA
FIDELTÀ

PUBBLICAZIONI
DEL R. ISTITUTO DI STUDI SUPERIORI PRATICI E DI PERFEZIONAMENTO
IN FIRENZE.

SEZIONE DI FILOSOFIA E FILOLOGIA.



DELLA
INTERPETRAZIONE PANTEISTICA
DI PLATONE

DI

ALESSANDRO CHIAPPELLI

già Alunno del R. Istituto di Studi Superiori e di Perfezionamento.



FIRENZE.

COI TIPI DEI SUCCESSORI LE MONNIER.

1881.

924.d.1.

Soc 3974 d. 177 / 1881

DELLA

INTERPETRAZIONE PANTEISTICA

DI PLATONE

DI

ALESSANDRO CHIAPPELLI

già Alunno del R. Istituto di Studi Superiori e di Perfezionamento.

Vagliami il lungo studio e 'l grande amore.

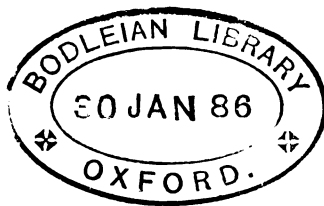
DANTE, *Inf.* I.



FIRENZE.
COI TIPI DEI SUCCESSORI LE MONNIER.

—
1884.





A

PASQUALE VILLARI

PRESIDENTE DELLA SEZIONE DI FILOLOGIA E FILOSOFIA

NELL'ISTITUTO DI STUDI SUPERIORI IN FIRENZE

IN SEGNO DI RICONOSCENZA

E DI RIVERENTE AFFETTO.

PREFAZIONE.

Questo studio che ora vede la luce è sostanzialmente la tesi di laurea che fu presentata all'Istituto di Studi Superiori, nel giugno 1879, ed ottenne il premio al concorso di Perfezionamento all'Interno. Le ulteriori ricerche su questo soggetto mi hanno costretto ad allargarlo in alcune parti, a restringerlo in altre, conservando però il primo disegno dell'opera.

L'argomento di essa è una quistione che oggi s'agita vivamente in Germania, ed ha una grande importanza nella critica storica della filosofia. Contro l'interpretazione tradizionale delle idee Platoniche, che mette capo in Aristotele, ed è oggi principalmente sostenuta dall'insigne Edoardo Zeller, rivolse di recente l'armi d'una critica acuta Gustavo Teichmüller, professore alla Università russo-tedesca di Dorpat; e sulle rovine del vecchio edificio tentò di porre le fondamenta ad una originale ed ardita ricostruzione che darebbe al Platonismo un valore storico tutto nuovo.

Chi pensi alla posizione centrale che il sistema Platonico tiene nella filosofia greca, ed alla larga influenza che ha esercitato nella speculazione di tutti i tempi, s'accorge agevolmente della importanza della nostra quistione. Poichè mutando il valore storico di Platone è manifesto che non solo convien dare una interpretazione tutta diversa dell'Aristotelismo e dei sistemi posteriori, ma conviene rifarsi dai principii della speculazione presocratica per cercarvi i precedenti storici del Platonismo, e così quelle antiche ed incerte filosofie naturalistiche, acquistano un valdore nuovo ed inatteso. E difatti il Teichmüller è stato condotto a studiare di nuovo

que' primi sistemi e soprattutto le dottrine di Eraclito, l'immediato precursore del monismo platonico, e le sue relazioni coll' antiche teologie dell' Oriente.

È facile avvedersi qual largo orizzonte s' apra alla questione platonica così formulata dal dottissimo espositore. Nondimeno le nuove idee del Teichmüller sopra Platone, sono state accolte in Germania con poco favore; anzi lo stesso Zeller, sembra non abbia valutato tutta l' importanza dei principii e delle conseguenze dell' ardito tentativo; e dietro a lui molti altri critici hanno toccato di volo, ma non approfondita la questione. In Italia il Tocco nella lunga recensione dell' ultimo libro del Teichmüller, *Sulla Ragion pratica in Aristotele*, (*Giornale Napoletano*, novembre 1879), accennò da par suo agli importanti risultati delle nuove ricerche, ma senza addentrarsi nei particolari. Ed è perciò che questo lavoro può dirsi primo a farla conoscere al pubblico italiano, ed a tentarne un esame critico, nelle sue parti essenziali. ¹

Ma prima di chiudere questa avvertenza io sento il dovere di esprimere la mia gratitudine al professor Teichmüller che volle amichevolmente aiutarmi, con molti schiarimenti, a rendere questo studio, per quanto era possibile, più compiuto. Nè minore riconoscenza debbo agli illustri Professori dell' Istituto di Studi Superiori di Firenze: al professore Felice Tocco, che dapprima mi persuase a studiare questo soggetto, e coi suoi efficaci ed amorevoli consigli m' incoraggiò con assidua premura nel difficile studio; ai professori Augusto Conti, Pasquale Villari, Domenico Comparetti, i quali cortesemente si adoperarono perchè questo lavoro fosse pubblicato dall' Istituto fiorentino.

L' AUTORE.

¹ Un breve cenno del mio lavoro fu dato da me nella *Rassegna Settimanale*, 10 agosto 1879, ed io ringrazii il professore Teichmüller di averne parlato nei *Göttische gelehrte Anzeigen*, märz 1880.

SULLA

INTERPETRAZIONE PANTEISTICA DELLA DOTTRINA PLATONICA

INTRODUZIONE.

In ogni tempo la speculazione filosofica si è affaticata nell'ardua ricerca del rapporto tra l'uno e il molteplice, l'intelligibile e il sensibile, l'ideale e il reale, riponendo ora nell'uno or nell'altro la ragione e il principio dell'essere e del conoscere. Anche nel fondo delle mitologie, che sono il primo ed incerto tentativo dello spirito di sciogliere l'eterno problema delle cose, noi troviamo confusamente rappresentata l'unità originaria del divino e dell'umano. Che se noi abbracciamo con uno sguardo le diverse direzioni filosofiche che si contendono il terreno potremo agevolmente scuoprire come due grandi tipi fondamentali, due scuole che riappariscono costantemente nella vicenda del pensiero filosofico, l'Idealismo e l'Empirismo. Questa opposizione ha però due forme storiche molto diverse.¹ La filosofia moderna, nella quale si agita soprattutto il problema della conoscenza, ne ha ricercato il principio ora nell'esperienza, ora negli elementi puri della ragione, e così da un lato abbiamo avuto il sensismo, dall'altro l'apriorismo: Kant per primo concilia profondamente e compie queste due dottrine opposte, che sono essenzialmente dottrine della conoscenza. L'antichità all'incontro, ricercò soprattutto le cause dell'essere, e le chiese con mutua vicenda al sensibile o all'intelligibile, producendo le due dottrine metafisiche, il Materialismo meccanico e l'Idealismo ontologico.

Ma lasciando da parte quella prima opposizione, e fermandoci solo alla seconda, noi ci accorgiamo di leggieri come le dottrine idealistiche per la ricca varietà delle loro forme storiche avanzino di gran lunga l'empirismo e il materialismo, che si ripetono uniformemente in tutti i tempi. Due soluzioni principali però si presentano all'intuizione idealistica dell'Universo; o concepirlo come un vasto tutto, o come un aggrup-

¹ Laas, *Idealismus und Positivismus*, pag. 14. Berlin, 1879.

pamento di esseri distinti e irreducibili fra di loro. Da un lato il panteismo, dall' altro il monadologismo, come in Leibniz e in Herbart.

Ora la filosofia greca nel massimo suo fiore del periodo concettualistico non giunge a nessuna di queste due soluzioni. Non sacrifica all' immobile unità dell' Idea, il molteplice dell' esperienza, nè rompe l' unità della natura nella moltitudine di monadi indipendenti; ma serba l' uno e il molti come due termini ancora irreducibili, tentando però via via di avvicinarsi al loro armonioso connubio. Platone col superbo disdegno pel sensibile si solleva ardimentoso nell' olimpico regno dell' ideale, lasciando un aperto dissidio tra i due mondi, che invano Aristotele si sforza di comporre, finchè lo stoicismo rinnovando l' antica intuizione d' Eraclito afferma l' unità sostanziale e dinamica dell' essere, non senza però conservare tuttavia, soprattutto nella teoria conoscitiva, le traccie del precedente dualismo.

A quelle due forme fondamentali d' idealismo, il panteismo cioè, e il monadologismo se n' è così aggiunta una terza intermedia, che non è vera e intima conciliazione, ma piuttosto giustaposizione dei due termini. E anche nell' aprirsi della filosofia moderna s' incontrano queste tre forme principali, nella corrente idealistica prima di Kant; il dualismo in Cartesio, il monismo in Spinoza, il pluralismo in Leibniz.

Ora tutte queste forme dell' idealismo occidentale muovono come da loro prima fonte dal Platonismo (dottrina, come vedremo, nel suo fondo dualistica);¹ onde non è meraviglia se tutte le scuole idealistiche cercarono di riconnettersi alla dottrina platonica, e ravvivandola prendere nuova vita. Da questo doveva seguire necessariamente una diversità d' interpretazioni e di ricostruzioni del Platonismo in tutte le epoche, per quante eran le scuole che cercavano di rimontare alla prima e venerata sorgente delle loro dottrine. Ma l' indagine storica più tardi pone da banda tutti questi tentativi di ricostruzione dogmatica, e si sforza di cogliere il pensiero antico del filosofo nel suo vero e genuino valore, nel suo intimo sviluppo, nelle sue ragioni storiche. Essa s' accorge che in uno stesso sistema filosofico non possono svolgersi contemporaneamente due opposte dottrine, due forme diverse d' idealismo in

¹ Il Platonismo però in un certo senso s' accosta all' atomismo di Democrito e di Leucippo, giacchè le idee sono descritte come tante monadi ideali (*ἰδέαι καὶ μονάδες*, *Fileb.*, 15, B.), di cui ognuna è chiusa in sè stessa, e nulla riceve dal di fuori. Nè agli antichi è sfuggita questa parentela fra Democrito e Platone. Sesto Empirico *Adv. Matem.*, VIII, 6: οἱ δὲ περὶ τὸν Πλάτωνα καὶ Δημόκριτον μὲν τὰ νοετὰ ὑπενόησαν ἀληθῆ εἶναι. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, I, pag. 775, n. 1, 4^a ediz. La diversità profonda fra le due scuole stava nel processo conoscitivo, e nel metodo della ricerca, secondo Aristotele, *De Gen. et corrupt.*, I, 11. Del resto quest' interpretazione monadologica delle idee platoniche è l' interpretazione Leibniziana ed Herbartiana.

un modo compiuto; ma che tuttavia l'una può costituire il fondamento del sistema, e l'altra rimanervi come in germe, pronto a svilupparsi tostochè una mente geniale lo fecondi. Succede non di rado, che in uno stesso sistema filosofico la più tarda forma si trova in opposizione al suo indirizzo generale, come vediamo nella Protologia del Gioberti, ed anche negli ultimi *Dialoghi* di Platone, ma quasi mai raggiunge il suo compiuto svolgimento.

L'azione degli elementi che penetrano nel sistema filosofico nel corso della sua vita storica, e ne deviano l'indirizzo generale è perciò sempre limitata, perchè le ragioni storiche, morali, speculative, e insomma il bisogno generale del pensiero che dà origine al sistema, non può intieramente trasmutarsi nel breve giro della vita individuale, ma richiede un lento e faticoso lavoro del pensiero e della civiltà. Per cui se le intime contraddizioni d'un sistema ci spiegano come da esso nascano opposte scuole d'interpreti, la critica storica è ben lungi con questo dal giustificarle tutte, giacchè l'indirizzo complessivo d'un sistema è in ultimo uno e determinato, malgrado le varie discrepanze che possano formarsi nel suo seno.

I due commenti greco ed arabo, il primo d'Alessandro Afrodisseo, l'altro d'Averroè, sviluppano due opposti indirizzi che in germe si racchiudevano nella Metafisica Aristotelica. Nella filosofia medievale, due scuole opposte che si contrastano il primato invocano entrambe con egual dritto in lor favore l'autorità d'Aristotele sull'ardua questione degli Universali; e più tardi (sec. XIII) trasformandosi il problema riuscirà malagevole il determinare se nella materia o nella forma Aristotele avesse riposto il principio dell'individuazione; e San Tommaso e Scoto s'appoggeranno entrambi alla autorità dello Stagirita.

Esempi non meno evidenti ci offre anche la filosofia moderna. Sebbene in tempi così vicini ai nostri, e sebbene il linguaggio scientifico abbia raggiunto una forma più esatta e determinata, svestendosi dei ricchi ornamenti in cui l'aveva avvolto la veneranda antichità, chi non sa come l'austera dottrina del filosofo di Koenisberga abbia aperto il campo alle più diverse interpretazioni,¹ e come riesca malagevole allo storico l'indagare il vero problema della Critica della Ragione pura, e la sua efficacia sulla speculazione moderna?

Tre interpretazioni nacquero nella scuola dell'Hegel: l'una (la destra) nel senso spiritualistico e religioso: l'altra (la sinistra) naturalistica ed atea, e tra queste una terza scuola (il centro) che tentava di mantenere il pensiero conciliativo del Maestro, tenendosi in mezzo tra lo spirito e la natura. Il Teismo, il Panteismo, l'Ateismo furono tre

¹ Basti ricordare l'acerba polemica fra Trendelenburg e Kuno Fischer, sull'*Estetica trascendentale* del Kant: e come alla interpretazione idealistica degli immediati successori di Kant, si sia oggi sostituita una interpretazione realistica.

opposte correnti che scaturirono da un' unica fonte, presumendo ciascuna di aver ereditato il pensiero genuino del filosofo Berlinese.

Ora spetta allo storico della filosofia il render ragione di questo fatto, ricercando nell' interno del sistema filosofico i germi dell' opposte interpretazioni, i diversi indirizzi che in esso si contrastano la prevalenza, e le ragioni storiche che favorirono uno di essi; a quella guisa che negli organismi viventi s' intrecciano elementi così svariati, che la Scienza scompone ed analizza, determinando la quantità nella quale essi entrano in quel composto e la loro influenza.

Ma avvicinandoci ancor più al nostro soggetto, se v' ha un sistema chiaro e determinato nel suo indirizzo generale è appunto il Platonismo: giacchè un concetto essenziale informa ogni sua parte, un bisogno profondo dello spirito gli dà un carattere così originale che noi ci persuadiamo di leggerci come esso abbia dato l' impulso ad una serie non interrotta di sistemi idealistici, come si sia compenetrato a molte dottrine del Cristianesimo, e riviva anche ai tempi nostri, i più lontani per la natura del loro pensiero dalli ideali Platonici.

Se nonchè anche qui ci troviamo dinanzi alle più disparate interpretazioni, ed è compito della critica spiegarne l' origine e porne in chiaro il valore. Molte ragioni contribuirono a cotesto formarsi di interpretazioni opposte del Platonismo. Innanzi tutto la natura stessa della mente Platonica, che al pari d' ogni mente geniale e feconda, si andò modificando e svolgendo cogli anni, dalle scritture schiettamente Socratiche del Protagora, del Critone, dell' Eutidemo, fino alle teorie pitagorizzanti delle più tarde scritture: per cui succede non di rado che il critico colga un aspetto solo del Platonismo (come ha fatto il Grote), e si trovi poi di fronte ad interpretazioni direttamente opposte alla sua. Ma oltre a questo Platone non solo è filosofo, ma è un greco e squisito artista, e si piace di avvolgere nella splendida veste del mito i più alti concetti filosofici: onde riesce ben difficile anche all' occhio indagatore della critica tracciare l' esatto confine della speculazione e della poesia. A questo s' aggiunga che col volger del tempo le dottrine Platoniche, rimaneggiate dall' Accademia, rinacquero frammiste ad elementi eterogenei in Alessandria, dove la Grecia e l' Oriente si trovarono per la prima volta a fronte, imprestandosi a vicenda le loro dottrine. Da cotesta strana fusione sorgeva il Neo-Platonismo, che svisando il pensiero genuino del filosofo ateniese v' introduceva elementi orientali. Per cui i Padri della Chiesa ad avvalorare il Cristianesimo nascente poterono ricercare in Platone i vaghi accenni alla Teologia cristiana, e specialmente nel Timeo credettero scuoprire adombrata la cosmogonia mosaica.¹

¹ Clemente Alessandrino, *Stromat.* (I, 274, B), chiama Platone: ὁ ἱεὺς Ἑβραίων φιλόσοφος. Justin, *Apolog.* I, 59, pag. 416 e seg.; *Patrolog. Greca del Migne*, vol. VI; Agost., *De vera Relig.*, c. 4, 7.

Solo ai tempi nostri la critica Platonica si è accinta a ricercare in Platone, non più un contenuto religioso, attraverso il velo mal certo della Teologia tradizionale, ma il pensiero genuino del filosofo greco, le sue ragioni storiche, l'intimo sviluppo della sua dottrina. Così, da un lato nasce la quistione filologica sull'autenticità dei Dialoghi platonici, e dall'Hermann in poi sul loro ordine storico; dall'altro l'interpretazione filosofica delle dottrine platoniche. Se nonchè i due aspetti della quistione s'intrecciano per modo, che il trascurar l'uno, conduce a fallaci risultati nell'altro. Che anzi una delle più certe conclusioni a cui sia giunta la critica platonica dall'Hermann in poi, è che i gradi dello sviluppo della dottrina platonica, coincidono nel loro complesso con certi gruppi dei Dialoghi nella loro successione cronologica;¹ e vedremo infatti più tardi che il non aver tenuto conto di questa successione, di questo sviluppo del pensiero platonico, produsse gran parte delle conclusioni dell'interpretazione panteistica.

Uno dei più grandi meriti di essa, come osserva anche Spielmann,² è di aver reso indipendente l'interpretazione filosofica dalla complessa quistione sull'autenticità, e possiamo aggiungere sulla Cronologia dei Dialoghi platonici. « Anche dal *minimum* di Letture platoniche, che Krohn ci concede, dice il Teichmüller, il valoroso propugnatore dell'interpretazione panteistica,³ si può senza difficoltà ricostruire la stessa dottrina. » Se nonchè cotesto isolamento delle due quistioni può esser fecondo di fallaci deduzioni, e lo stesso Teichmüller⁴ confessa che non si può esattamente determinare il vero pensiero d'uno scrittore se non si sa bene quale opera abbia scritto prima e quale dopo. E realmente anche se s'interpeta il Platonismo come uno schietto monismo, importa vedere come il pensiero platonico si è andato svolgendo in questa stessa dottrina.

Oggi si agita tuttavia la quistione sull'autenticità non già di questa o di quella, ma di quasi tutte le scritture platoniche; e alle negazioni dell'Ast, del Socher, dello Schaarsmidt che rifiutavano i dialoghi dialettici son succedute quelle d'un recente critico tedesco, il Krohn,⁵ che ha esteso le sue negazioni perfino ai Dialoghi costruttivi, e, salvo la *Repubblica*, rigetta come apocrifi, come prodotti della Scuola platonica, gli altri Dialoghi. Se si dovesse credere al Grote⁶ che reputa irresolubile questa quistione, all'interpretazione critica mancherebbe

¹ Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II, 1 (3^a Aufl., 1875), pag. 432 e segg.

² *Platon's Pantheismus*, pag. 25. Brixen, 1877.

³ *Plat. Frage*, pag. 122.

⁴ *Reihenfolge d. Plat. Dialoge*. — Nei *Götting. gelehrte Anz.*, 15 ottobre 1879.

⁵ Krohn, *Der Platonische Staat*. Halle, 1876. Il Krohn ha pubblicato nel 1878 uno scritto col titolo: *Die Platonische Frage* (sendsreiben an Herrn Ed. Zeller). Halle.

⁶ Grote, *Plato and the other companions of Sokrates*, I, pag. 186, London, 1865.

senza dubbio il più saldo fondamento. Ma la maggior parte dei critici (e certo i più autorevoli) appoggiandosi e sull'autorevole testimonianza d'Aristotele, e sul carattere della loro composizione ritengono indubbiamente autentici almeno la *Repubblica*, il *Timeo*, il *Fedone*. Se nonchè anche considerando come apocrifi i Dialoghi dialettici, come prodotti della Scuola platonica e anteriori ad Aristotele, servono grandemente alla ricostruzione critica del Platonismo: anzi, quand'anche si conceda, come fa il Krohn, soltanto la *Repubblica*, essa basta a rivelarci il pensiero Platonico, poichè è l'opera centrale e più matura del Filosofo ateniese.

Ora è appunto dalla forma più compiuta della Dottrina platonica che oggi muove la critica, e sopra di essa si aggira principalmente la questione platonica. È chiaro difatti che a segnare con maggior sicurezza l'intimo sviluppo del pensiero platonico, fa di mestieri fissare un punto di partenza, stabilire un fondamento inconcusso; e questo non può ottenersi se prima non si ponga in sodo il segno a cui mira Platone, la forma più matura della sua dottrina, il principio fondamentale di tutto il Platonismo.¹ Da questo punto di prospettiva, a così dire, scuopriamo più agevolmente i primi tentativi, le prime influenze che le scuole greche esercitarono su Platone, gli sforzi incessanti per raggiungere il suo termine: rifacciamo in una parola tutto il lungo cammino della sua mente: a quella guisa che le forme più alte e più complesse degli organismi servono di norma a determinare i gradi vari dello sviluppo zoologico, e le continue trasformazioni dell'embrione.

Per questo, oggidi la critica Platonica s'è rifatta daccapo, e la questione si aggira sui fondamenti di tutto il Platonismo; vale a dire, sul genuino valore della dottrina delle Idee, che forma come dice l'Ueberweg,² il centro (Mittelpunkt) del sistema platonico. Dall'interpretazione di cotesta dottrina dipende quella di tutto il resto del sistema: perchè è il presupposto da cui come tanti corollari scendono tutte le altre parti di questo monumento immortale del genio greco, che scosso dalla potente critica di Aristotele, travisato dal Neo-platonismo, rivive anche oggi dopo le vicende di tanti secoli.

Spesse volte le idee platoniche s'erano scambiate ora con quegli ideali estetici che l'estro irrequieto dell'artista amorosamente vagheggiava; ora interpretate come generi logici destituiti di vera effettività e concetti intellettuali (*Verstandesbegriffe*) secondo li chiama lo Steinhart.³ In questo modo il Platonismo diviene uno schietto concettualismo. Ma anche questo modo d'interpretare Platone rompe contro l'esplicita te-

¹ Teichmüller, *Die Platonische Frage*, pag. 119. Gotha, 1876.

² Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I, pag. 140 (6ª ediz.), Berlin, 1880.

³ Steinhart, *Plat. Werke*, III, pag. 424, 441.

stimonianza del Parmenide,¹ dov' è escluso apertamente il supposto che l' Idea sia un νόημα, e che come sostanza indipendente possa anche essere in noi,² e del Simposio,³ ove l' idea non è οὐδὲ τις λόγος οὐδὲ τις ἐπιστήμη; e oltre a ciò introduce una distinzione tra concetto e idea, che, secondo avvertirono il Susemihl,⁴ e il Bonitz,⁵ è schiettamente moderna e ben lontana dall' uso platonico. Giacché ἰδέα, εἶδος, non significarono un fatto psicologico prima dello stoicismo, bensì una forma che non è prodotta, ma presupposta dalla attività del pensiero.

Ma una interpretazione che vanta una lunga tradizione, ed anche oggi è sostenuta da valorosi espositori, è l' interpretazione che diremo teistica, per la quale le idee platoniche sono gli eterni paradigmi dell' artista divino come sono descritti nel *Timeo*. Già nell' antichità questo modo d' interpretare si trova diffuso tra i Neo-platonici, accolto poi dai padri della Chiesa, e in tutto il Medio Evo. Questa interpretazione prende a rigore il Demiurgo, i paradigmi, e tutta la mitologia del *Timeo*, che fu ben conosciuto durante tutto il Medio Evo. Mentre qui però abbiamo una interpretazione fatta per un interesse dogmatico, ben diverso è l' intento dei recenti espositori teisti, la cui interpretazione è schiettamente storica, sia che essi considerino le idee platoniche come pensieri della mente divina « quæ cogitando ita ideas gignat ut sint quia cogitentur, »⁶ sia che si riguardino come eterni esemplari dell' artefice divino. A questa Scuola appartengono numerosi espositori oltre il Trendelenburg, lo Stallbaum,⁷ il Rosmini,⁸ il Fouillée,⁹ lo Stumpf, il Rettig,¹⁰ il Bertini,¹¹ il Krohn, (che solo si appoggia sul X^o della *Repubblica*),¹² il Dieck,¹³ il Cousin, il Janet, e in parte anche Enrico Martin.¹⁴

Anche qui rinasce la difficoltà, che le idee platoniche non son

¹ Parm., 132 B e segg. Nel *Timeo*, 51 C, si accenna all' idea concepita come λόγος.

² Parm., 133 C: οἶμαι ἂν σέ καί ἄλλον, ὅστις αὐτήν τινα καὶ αὐτὴν ἐκαστου οὐσίαν τίθεται εἶναι, ὁμολογεῖσθαι ἂν πρῶτον μὲν μηδεμίαν αὐτῶν εἶναι ἐν ἡμῖν. Πῶς γὰρ ἂν καὶ αὐτὴν εἴη ἐν ἡμῖν.

³ Symp., 211 A.

⁴ Susemihl, *Jahn's Jahrbücher*. Bd. 68, pag. 414.

⁵ Bonitz, *Platonische Studien*, pag. 184 (2^a Aufl.). Berlin, 1875.

⁶ Trendelenburg, *De Platon. Phil. consilio*, pag. 17, pag. 20, ec.

⁷ Stallbaum, *Prolegomena in Plat. Tim.*, pag. 40; in *Parm.*, pag. 269.

⁸ Rosmini, *Aristotele esposto ed esaminato*. Milano, 1855.

⁹ Fouillée, *Philosophie de Platon*, I, pag. 478 e passim. Paris, 1869.

¹⁰ Rettig, *Ueber aida in Philebos*. Nella *Zeitschrift für Philos.*, etc. Bd. 72, I. Halle, 1878.

¹¹ Bertini, *Nuova interpretazione delle Idee Platoniche*, Cap. III. Torino, 1876.

¹² Krohn, *Der Plat. Staat.*, pag. 241 e segg. Halle, 1876.

¹³ Dieck, *Untersuchung zur Platonischen Ideenlehre*, pag. 36 e segg. Naumburg, 1876.

¹⁴ H. Martin, *Etudes sur le Timée de Platon*. Argum. I, § 2 et 3, e II, note 60.

mai concetti, e quindi non posson esser concetti nemmeno della mente divina, giacchè perderebbero la loro sostanzialità, il loro καὶ αὐτό come ripete di continuo Platone,¹ nè sarebbero, l'essere vero ed originario il παντελὺς ὄν; e per giunta si andrebbe contro all'esplicita testimonianza d'Aristotele che non sa nulla di questa insidenza delle idee nella mente divina, e le chiama di continuo sostanze separate (χωριστά) e su questo presupposto poggia tutta la sua critica.²

Del resto l'interpretazione teistica perde molto valore, tostochè si consideri quanta parte abbia l'elemento mitico ne' Dialoghi di Platone, e come poi in tutta l'antichità greca non è chiaramente formulato il concetto della personalità divina, prima d'Aristotele, e che la ragione (νοῦς) è considerata sempre come una ragione cosmica, ondeggiante tuttavia tra la natura personale ed impersonale.

Oggidi però la quistione è anche più fondamentale. L'interpretazione teistica almeno concorda coll'interpretazione aristotelica nell'ammettere la trascendenza delle idee platoniche, la loro opposizione al sensibile che è in preda all'eterno divenire; e sebbene non le creda sostanze esistenti di per sè, in cotesta remozione dal mondo fenomenico poi ripone il vero significato del Platonismo. Fino ad ora, in una parola, tutti gli interpreti eran d'accordo su questo, che il fondo della dottrina platonica è uno schietto dualismo. Ed ogni volta che gl'ideali platonici eran riapparsi sull'orizzonte della speculazione filosofica erano stati l'espressione di un vivo bisogno dello spirito d'opporre qualche cosa di stabile alla tumultuosa vicenda dei fenomeni, trasportandosi in un mondo tutto splendore, tutto serena e inviolata armonia.

Se nonchè pochi anni or sono è comparso in Germania un tentativo d'interpretazione platonica che si oppone risolutamente a quanto fino ad ora si era comunemente ritenuto di più certo circa il valore storico e filosofico del Platonismo. In questa interpretazione il motivo del filosofare platonico è inteso in un modo profondamente diverso. Platone al pari d'ogni idealista inappagato dell'esperienza avea posto mano alla sua ardita costruzione filosofica; e in cotesto primo slancio egli, secondo la bella immagine del Kant,³ si affidò liberamente all'ali del suo genio, senza quasi por mente all'esperienza; e solo col volger degli anni in lui si fece vivo il bisogno d'accordarla colla ragione. Ma un critico tedesco contemporaneo, Gustavo Teichmüller,⁴ che vuol ri-

¹ Basta citare (poichè quest'esame non è il nostro argomento) il celebre, 411, A, del Simposio, circa l'idea del Bello.

² Zeller, *Philos. d. Griech.*, II, pag. 558 e pag. 595; Tocco, *Ricerche platoniche*, pag. 76. Catanzaro, 1876.

³ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Einleitung, pag. 52 (ediz. Kirchmann).

⁴ I principii metodici che guidano la ricerca storica del Teichmüller, si posson ridurre a due capi principali, di cui però l'uno è immediata conseguenza dell'al-

trovare in Platone uno schietto panteista, fido discepolo di Eraclito, crede che: « Platone non ha mai avuto l'estro romantico di occuparsi

tro. La storia della filosofia per acquistare maggiore esattezza, deve ricordarsi (così egli pensa) che la filosofia muovesi solo nell'ordine dei concetti, per cui la storia delle opinioni, delle convinzioni individuali non è vera storia della Filosofia. Il nostro critico confessa che è assai interessante ricercare l'influenza della vita individuale, delle condizioni sociali, dell'ambiente politico e religioso alla formazione de' sistemi filosofici; ma, dice egli, non bisogna dimenticare che questa psicologia storica è un complemento: e le menti filosofiche debbono veramente ricercare la storia dei concetti. Egli perciò rimprovera allo Zeller, che nella sua *Filosofia dei Greci*, non ha fatto un'opera filosofica, dando troppo rilievo a cotesta azione della vita sociale, delle tradizioni religiose nei sistemi filosofici, e trascurando l'intimo lavoro del pensiero filosofico. All'incontro egli s'è attenuto strettamente a questo sistema, che considera la filosofia nella sua vera attività. Se non ch'egli stesso nello studiare le filosofie presocratiche s'è dovuto avvedere come questi primi filosofemi s'intrecciano colle intuizioni religiose e naturalistiche, non solo della Grecia, ma dell'Egitto, e come solo dopo un lungo cammino le speculazioni filosofiche si sono emancipate dall'influenze religiose, giacchè come egli osserva giustamente (*Neue Studien zur Gesch. d. Begriffe*. I Heft. *Herakleitos*. Vorrede, pag. ix) la Religione e la Mitologia non è altro che la prima e più semplice speculazione dell'Umanità; per cui la critica storica non può trascurare questo intimo rapporto tra la tradizione religiosa e le prime dottrine teologiche.

In secondo luogo, avendo egli sempre di mira, non la storia de' filosofi, ma quella dei concetti, talvolta tenta di ricostruire la forma originaria d'un concetto filosofico dalle forme più determinate del suo successivo sviluppo. L'intuizione panteistica si trova non solo nei dogmi religiosi che precedono la greca filosofia, ma in quello che si formarono dopo di essa. Quindi lo sforzo di ricavare i concetti platonici nella dogmatica cristiana. « Un concetto, egli dice, spesso diviene più chiaro se noi lo consideriamo nelle sue più tarde determinazioni. » (*Studien zur Gesch. d. Begriffe*. Vorrede, viii), a quella guisa che i fisiologi sogliono indovinare la forma dell'embrione rudimentale, dall'organismo compiutamente sviluppato. Il Teichmüller però non si appaga di porre a riscontro le forme varie d'un sistema filosofico, per esempio del Platonismo, ma si estende anche ad epoche posteriori, e nel Nuovo Testamento, in Filone, in Atanasio, in Sant'Agostino, ricerca l'intuizione originaria del filosofo ateniese (ibid.). In cotesta ricostruzione naturalmente si corre il rischio di scambiare i concetti più antichi colle successive elaborazioni di essi; di attribuire ad un pensatore antico, quello di cui i suoi tempi e la sua mente erano affatto incapaci; e noi vedremo come nell'interpretazione de' concetti platonici il Teichmüller mescolò di continuo molti elementi della teologia cristiana.

Questi principii il Teichmüller ha largamente applicati prima nel suo lavoro: *Geschichte des Begriffe der Parusie*. Halle, 1873, dove cerca di mostrare che il termine di *παρουσία*, adoperato da Platone, significhi l'Immanenza dell'Idea; cioè che il Reale sia la *παρουσία* (presenza) dell'Ideale nel divenire, della forma nella materia; concetto che si rivela più chiaro nell'Entelechia Aristotelica. Cerca di mostrare che Platone ed Aristotele si accordino nel considerare l'immortalità come ultimo grado dello sviluppo cosmico, e che essa non significhi altro che la Vita Eterna nel Tempo, raggiunta nell'intimo ritorno dell'anima nella sua natura Ideale. Questi concetti egli sviluppò con ordine più rigoroso nell'altro suo libro: *Studien zur Geschichte der Begriffe*. Berlin, Weidmann, 1874, ricercando il valore dei « Principii Indivi-

d'immagini fantastiche, senza reale significato, ' che egli aveva bisogno di spiegare questo mondo attuale, e di porger soccorso mediante la politica, all'umanità, e che, come Aristotele, muove dall'esperienza. »²

È chiaro che posto questo motivo del filosofare platonico, al pensatore ateniese non dovessero bastare nè l'Ente-Uno di Parmenide, nè l'Idee trascendenti de' Megarici che egli combatte largamente: ma solo l'Immanenza dell'ideale, la comunione del divino col mondo potea soddisfare a una mente filosofica che andava in traccia di un principio che in sé contenesse la ragione dell'universo sensibile.

Non è qui il luogo di discutere quest'opinione del critico tedesco,

duali nel Platonismo, il vero significato dell'Immortalità, della Metempsicosi, della caduta dell'anime e delli altri miti mal compresi dalli storici; » nella seconda parte poi del lavoro esaminando il rapporto fra Platone ed Aristotele, il valore della critica aristotelica, l'accordo fondamentale dei due filosofi nel concetto della finalità, della Materia, dell'Immortalità, del Noo attivo e passivo, dell'Induzione; della Causa efficiente e concludendo la superiorità del Panteismo platonico sul Dualismo aristotelico.

Lo Zeller, nella terza edizione del secondo volume della sua *Philosophie der Griechen*, 1875, non tenne veramente in gran conto le critiche mossegli dal Teichmüller, e la nuova interpretazione del Platonismo. Soltanto in alcuni luoghi (nota a pag. 615, 639 e 703), accennò alle ricerche del prof. di Dorpat, rigettando (pag. 639) il monismo platonico, e movendo varie obiezioni alle conclusioni dello studio: *Sull'Immortalità dell'anima in Platone*.

Nell'anno appresso il Teichmüller pubblicando i suoi *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe*. I Heft. *Herakleitos*, (Gotha, Perthes, 1876), rispondeva brevemente nella Prefazione alle critiche dell'insigne storico; e nell'anno stesso scriveva un volumetto col titolo: *Die Platonische Frage (Eine Streitschrift gegen Zeller*. Gotha, Perthes, 1876), dove tentava una confutazione in regola delle critiche dello Zeller, mista ad un'acerba ma inopportuna ironia verso il professore berlinese. In questo nuovo scritto il Teichmüller, formulava con più precisione i suoi principii e le sue conclusioni, correlandole di altre prove, senza che però aggiungesse nulla di nuovo in sostanza a quanto avea scritto nel suo lavoro principale: *Studien*, etc. Delle critiche mossegli prima dallo Zeller, poi dal Siebeck, dal Heinze, dal Krohn, dal Bertram, ci occuperemo in seguito. Frattanto preme osservare che tanto il primo volume dei *Neue Studien*, quanto buona parte del secondo (*Neue Studien*, II Heft. *Pseudohippokrates de diaeta; Herakleitos als Theolog-Aphorismen*) pubblicato da due anni dopo (1878) concernono la filosofia eraclitea. Questo studio dell'Eraclitismo è necessario per Teichmüller, per lo stretto rapporto che corre fra le due quistioni, la platonica e l'eraclitea (Tocco, *Giorn. Nap.*, novembre 1879, pag. 277). Anche il terzo volume dei *Neue Studien*, (*Die praktische Vernunft bei Aristoteles*. Gotha, 1879) sebbene tratti lungamente della ragion pratica di Aristotele in risposta a un libro del Walter sullo stesso soggetto, ritorna a più riprese sull'interpretazione platonica, specialmente mettendo a continuo riscontro la geniale filosofia del divino filosofo colle incertezze e le contraddizioni della dottrina aristotelica.

¹ Teichmüller, *Die Platonische Frage*. Vorrede, pag. ix e pag. 107.

² Teichmüller, *Studien zur Gesch. d. Begriffe*, pag. 513. Vedi su questo punto il mio scritto sul vero senso della *αἰτίη* nel Filebo Platonico, nella *Filosofia delle Scuole italiane*, ottobre 1880, pag. 222.

ma vedremo più tardi, come la vera missione della dottrina delle idee non fu tanto il bisogno di spiegare il sensibile, quanto quello di mostrare che soltanto ammesse le idee è possibile la scienza, così risolutamente impugnata dai sofisti.

Una interpretazione panteistica di Platone non è nuova nella storia della filosofia, e ognuno sa come il neo-platonismo alessandrino tentò appunto codesta riduzione de' principii platonici all'unità trascendente del Dio-Uno. Ma si può dir nuovo in gran parte come tentativo d'interpretazione critica e storica del Platonismo nella sua originaria e genuina significazione. Il fine de' filosofi alessandrini e quella del critico contemporaneo son dunque profondamente diversi; là abbiamo una trasformazione dottrinale del Platonismo, qua una critica storica, un lavoro schiettamente interpretativo.¹

Del resto anche al di fuori di questa diversità d'intendimenti, le due interpretazioni si distinguono per molti punti tra cui toccheremo i più rilevanti.

L'intuizione panteistica dell'universo, mentre a tutta prima potrebbe parere infeconda ed uniforme, assume invece aspetti molto diversi. L'ordine complessivo delle cose può difatti considerarsi come la manifestazione continua d'un principio eterno del mondo che rimane sempre identico nella sua natura, che non si va mai svolgendo, e al quale non è intrinseco il divenire de' fenomeni (per esempio il Panteismo stoico). Ma vi ha un'altra e ben più profonda concezione monistica, secondo la quale l'energia immanente nel mondo può considerarsi come un principio attivo e vivente che si sviluppa nella serie de' fenomeni, un Dio che diviene e si fa nel tempo.

Questa seconda forma che tanto si discosta dalla prima, può avere due aspetti intieramente opposti fra loro, l'emanatismo e l'evoluzionismo. Ambedue le dottrine considerano l'universo come un processo vivente, ma nella prima noi troviamo il concetto d'un continuo decadimento da un principio ricco d'energia e di sostanzialità infinitamente

¹ Con questo non vogliamo punto negare che il Teichmüller non abbia tolto molti concetti dal Neoplatonismo alessandrino, trapiantandoli nel Platonismo greco. Quando egli difatti descrive il processo dello spirito che spogliandosi della sua individualità, si riconfonde nel suo obbietto, nell'Universale chi non riconosce il ricordo dell'estasi e dell'*ἐπιστροφή* plotiniana, anzichè il lento processo dell'*εἰς ἀληθειάν* τοῦ ὄντος ὅσα ἐπ'ἀνοδος di Platone? Nella dottrina neoplatonica inoltre si ritrova quello che il Teichmüller ricerca in Platone, vale a dire la caducità dell'anime individuali; giacchè esse sono veramente divenute, nè si fa mai cenno della loro preesistenza al corpo nè del loro perdurare oltre questa vita: la caduta dell'anime non è che una forma della produzione del mondo che mai non ha posa; l'individualità dell'anime, nasce dal loro rapporto col corpo; al di fuori di esso ritornano in grembo all'anima del mondo. Per cui il concetto della vicenda degli individui è piuttosto ricavato dai neoplatonici che da Platone.

secondo per gradi successivi fino alle forme più basse della realtà, i più piccoli e lontani ruscelli di quella copiosa ed inesaurita sorgente; nell'altra all'incontro vi è il progresso incessante che muove da un germe originario, ancora rudimentale che via via s'allarga, s'accresce, moltiplica l'energia fino a raggiungere le forme più alte e più complesse del suo lento svolgimento nel tempo.

Alla prima forma di emanatismo monistico appartiene appunto la dottrina neoplatonica. Se nonché la « processione » dei neoplatonici non può confondersi colle emanazioni orientali, giacché è generazione dinamica, non già sostanziale; per cui mentre nelle dottrine emanatistiche dell'Oriente, la sostanza primigenia moltiplicandosi in sostanze inferiori, scema di continuo nella ricchezza della sua prima natura; l'unità plotiniana, sebbene generi per continue fulgurazioni o irradiazioni (ἐλλαμψις) il νοῦς ο λόγος, poi l'anima e infine l'oscura materia, non perde nulla della sua forza e rimane sempre identica a sè stessa a quella guisa che una face ardente può accendere molte altre faci senza perder nulla del suo splendore. « Egli, dice Plotino di Dio, non avea bisogno di generare; è ancora qual era prima; e niente sarebbe cangiato in lui se non avesse generato.¹ » « È evidente che l'ipostasi che gli è inferiore ha ricevuto da lui l'esistenza, senza ch'egli abbia cessato di rimanere nel suo stato. Perché v'abbia un ipostasi inferiore all'Uno, bisogna ch'egli rimanga tranquillo in sè stesso; altrimenti egli entrerà in movimento; s'immaginerà in lui un moto innanzi al primo moto, un pensiero innanzi al primo pensiero.² » L'Uno plotiniano non passa dunque dalla potenza all'atto, ma è eternamente attuale *ad intra*, eternamente potenziale *ad extra* per dirla con gli scolastici. Per cui dove nell'emanatismo orientale, il mondo è una forma necessaria della prima sostanza, all'incontro nel neoplatonismo è difficile comprendere come il primo principio, che di nulla abbisogna, possa poi generare.³

L'altra forma di monismo accennata, che suppone l'immanenza d'un principio *immobile* eternamente identico a sè stesso, e tuttavia eternamente congiunto alla materia, o al divenire, è quella che il Teichmüller attribuisce a Platone.

È chiaro perciò come tra l'interpettazione panteistica antica e moderna, corrano profonde differenze. Là tutto diviene per una continua processione dall'unità fontale, che a tutte cose dà l'idea, la determinazione e la forma (εἶδος καὶ πέρας καὶ μορφήν διδοῦσα);⁴ qua, all'incontro, il mondo vivente il ζῶον, è la perpetua manifestazione (ἐπιφάνεια) del Padre, che è sempre presente (παρασῆα) nel mondo. Cosicché il mondo o

¹ *Ennead.*, V, 5, 12.

² *Ennead.*, V, 3, 12.

³ Fouillée, *Philosophie de Platon*, II, pag. 343. Paris, 1869.

⁴ *Ennead.*, VI, 8, 10.

• il divenire platonico come lo concepisce Teichmüller, meglio risponderebbe per questo verso, alla seconda ipostasi plotiniana, cioè la ragione (νοῦς) il λόγος immediata e necessaria fulgurazione del Padre, immagine (ἐρµενευτική, εἰκὼν)¹ eterna di lui. In una parola il mondo per il Teichmüller è eterno e a così dire essenziale a Dio, nel neoplatonismo è il risultato di una lenta degradazione: qui il mondo è una vera decadenza, là è la vera teofania.

L'Uno plotiniano nella sua divina fecondità raggia (ἐλλαμψις) e genera dapprima e direttamente le sue ipostasi celesti, la ragione che Plotino con un'espressione che ritroviamo nel Nuovo Testamento chiama « luce della luce » (φῶς ἐκ φωτός); la ragione continuando l'opera del Padre, genera la Psiche; e queste tre forme Dio, ragione ed anima, costituiscono la trinità alessandrina. L'ultima è la più oscura forma degli esseri che metton capo all'Uno, è il mondo materiale, fioco riflesso di quella luce ineffabile che avea raggiato da sè la ragione e l'anima; che confina col puro non-ente e che deve all'anima quel poco di splendore che ha nel suo seno.² Nell'interpretazione moderna, la cosa è ben diversa. Perché il mondo è la più piena manifestazione di Dio, che vive soltanto in lui e per lui, non v'ha traccia di questi gradi intermedi, e il mondo è immediata produzione del Padre.

Nell'interpretazione moderna, il Dio è una cosa stessa col mondo ideale, e poi anche coll'anima del mondo;³ invece in Plotino, il mondo ideale sta nel secondo grado, cioè nel λόγος; e l'anima e la ragione sono ipostasi distinte dal Padre sebbene rivolte (ἐπιστροφῇ) verso la loro cagione come « l'anima pargoletta » dell'Alighieri.

Perciò se il Bene-Uno di Plotino, rimane immobile e trascendente nelle misteriose profondità della sua essenza ineffabile, il Dio e le Idee secondo il critico moderno sono invece inseparabilmente congiunte all'elemento materiale del mondo.

Il neoplatonismo finalmente ci offre un'unica sostanza, la quale irradiandosi, produce tutti quanti gli esseri. Per cui la materia si può dire un prodotto sebbene pallido ed indiretto dell'unità divina. Nell'interpretazione panteistica del Teichmüller, noi troviamo all'opposto una dualità di principii irreducibili che si uniscono a formare il mondo vivente, e la materia è un elemento originario indipendente dal fattore ideale: onde alla produzione del mondo, concorre anche la Madre, cioè la materia, dove nel neoplatonismo il Padre soltanto è causa del mondo.

La dottrina neoplatonica in una parola, non è né il dualismo di

¹ *Ennead.*, IV, 3, 11.

² *Ennead.*, IV, 3, 17.

³ Teichmüller, *Studien zur Ges. d. Beg.*, pag. 270: « Der Gott ist.... die Seele der Welt und er hat Vernunft, weil die Ideenwelt, als das ewig Identische, in ihm ist. »

Platone, nè il panteismo degli stoici, ma è insieme, a così dire, e l'uno e l'altro. Il panteismo attribuito a Platone dal Teichmüller, è il panteismo stoico, cioè uno schietto sistema d'immanenza. Il neoplatonismo alessandrino è un panteismo trascendente; questo nasceva necessariamente dalla dissoluzione della filosofia greca, e da quella strana fusione dell'Oriente e dell'Occidente, del politeismo ormai decaduto, e dei nuovi elementi cristiani; il platonismo del Teichmüller è un panteismo immanente.

Noi dobbiamo però fin d'ora riconoscere un fatto che ha senza dubbio una grande importanza. Le dottrine platoniche hanno esercitato una larga influenza, nei sistemi monistici, specialmente nel Medio-Evo. Che se guardiamo alla storia della filosofia medievale noi troviamo dapprima che la Gnosi cristiana da Saturnino e da Basilide, fino ad Origene ed Agostino nel suo fondo essenziale è Platonismo; e più tardi il Realismo che mette capo in Boezio, ed è una dottrina panteistica, è schiettamente platoneggiante. Così pure il neoplatonismo fiorentino di Marsilio Ficino è un vero panteismo, e il panteismo di Giordano Bruno è la metafisica neoplatonica. Platonismo e panteismo dunque, si sono storicamente congiunti fra loro; ma questo fatto innegabile ci mostra soltanto che l'intuizione platonica nel suo processo storico è giunta a quella conseguenza a cui Platone non giunse, e che scaturiva senza dubbio necessariamente dal suo presupposto fondamentale per cui l'Idea è la vera ed essenziale realtà.

Di questi svolgimenti delle dottrine platoniche nelle età successive non spetta però a noi di parlare, poichè la nostra critica si rivolge alla interpretazione storica del filosofo greco. Quali sono dunque i precedenti storici della interpretazione recente del Teichmüller? quali ne sono i criterii direttivi? quale il valore? — Ecco le tre principali questioni a cui ci corre l'obbligo di corrispondere nella nostra ricerca.

CAPITOLO I.

Hegel e Teichmüller.

GIUDIZI DEI CRITICI SULL' INTERPETRAZIONE PANTEISTICA.

Se noi vogliamo ritrovare il vero antecedente dell'interpretazione del critico contemporaneo, dobbiamo venire ai tempi moderni, e ricercarlo nella *Storia della Filosofia di Hegel*. E sebbene il Teichmüller rimproveri allo Zeller¹ che la sua esposizione della dottrina Platonica, è una costruzione dialettica tutta Hegeliana, l'insigne storico della filosofia greca poteva con maggior dritto rivolger l'armi contro il suo accusatore. L'esposizione del Teichmüller muove nel fatto dai medesimi presupposti e giunge agli stessi risultamenti della ricostruzione che fa Hegel del Platonismo. Non v'ha dubbio che il critico contemporaneo ci arriva con maggior rigore ed acume critico, corredando le sue argomentazioni di maggior copia di testi e di raffronti storici; ed era naturale dopochè la critica Platonica nella seconda metà del nostro secolo ha avuto un così largo sviluppo; ma tuttavia nel fondo tra Hegel e Teichmüller vi è pieno ed intero accordo. Questa singolare affinità di concetti risulterà evidente dopochè avremo posto brevemente a riscontro le due interpretazioni, esponendole nei loro punti più rilevanti.

L'idea platonica, secondo Hegel² è stata fraintesa da due lati prin-

¹ Teichmüller, *Neue Studien z. Gesch. d. Begriffe*. Vorrede, pag. xi: « Zeller's Auffassung von der Platonischen Idee ist noch die alte von Schelling's und Hegel's Zeit her, wo man der dialektischen Costruction der Geschichte zu Liebe die Idee bei Plato als Ding bestimmte, welches transcendent ausserhalb der Welt stehet. » Quello che deve riuscire strano e inesplicabile per il Teichmüller, si è, che gl'interpreti di Platone nel senso teistico (Rettig, *Ueber aitia im Philebus oder Plato Kein Panteist.*), Bertini, ec., accusino Zeller di trasformare Platone in un panteista, perchè non ammette come parte essenziale del sistema platonico il Demiurgo del *Timeo*. Egli al contrario nell'ultimo volume dei *Neue Studien*, pag. 394, accusa lo Zeller d'interpretare Platone « come un antico Padre della Chiesa o un teologo scolastico. » In questo modo l'esposizione di Zeller ha ricevuto interpretazioni opposte non meno che Platone!!

² Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Zweit. Bd., Erst Theil., pag. 200. Werke. Berlin, 1833.

cipali. Da un lato, l'universale si considera non come una proprietà, o un nostro pensiero, ma come un essere, una sostanza al di fuori di noi (*Substanz ausser uns*) ed essenza in se stessa. Le idee per tal modo divengono una specie d'obbietti, esemplari d'una ragione ultramondana. D'altra parte le idee si considerano come ideali della ragione, prodotti necessari di essa senza realtà, ma che non possono esser raggiunti. Così la ragione è un al di là della realtà; e le idee poi son ridotte a intuizioni intellettuali o a immaginazioni della fantasia.

Se non che né l'uno né l'altro è il senso delle idee Platoniche. Le idee non sono nella coscienza immediatamente, ma nel conoscimento puro, e tuttavia esse sono reali, anzi il vero essere la sola verità.¹

Se l'universale è la vera realtà, l'essenza vera del mondo, come tale è però tuttora indeterminato, non è ancora concreto in sè, ed è necessaria un'ulteriore determinazione. Platone ha chiamato l'universale, Idea « ma non si deve intendere per Idea qualche cosa di trascendentale o di remoto; l'εἶδος non è sostanziato, isolato nella rappresentazione, ma è la specie, il genere. »² L'idea non deve concepirsi come al di là della realtà, nel cielo in un altro mondo, ma essa è il mondo reale; l'ideale non è metafisico, ma è ravvicinato alla realtà;³ è un genere vivente (*lebendiges*) anzi la sua vita è la sua sostanzialità e la sua vera realtà.⁴ Così nel sistema Platonico, secondo Hegel, il rapporto dell'Ideale e del Reale è un rapporto d'immanenza.

Ora studiamo l'altro aspetto dell'idea, cioè la sua relazione collo spirito per giungere all'ultima conclusione: l'identità assoluta. La soluzione di questo problema per Hegel, sta nel distinguere il pensiero universale dalla coscienza particolare; poichè solo quando il pensiero ha oltrepassato gli angusti confini dell'individuo, e si è sciolto da qualunque elemento rappresentativo, acquista un valore universale, e si solleva alla vera conoscenza filosofica. La vera sorgente per cui abbiamo coscienza del divino è per Platone come per Socrate, lo spirito umano in quanto universale. Egli contiene in se stesso ciò che v'ha di essenziale e di divino; il principio del conoscere è immanente nello spirito che lo sviluppa dal proprio fondo.

Questo concetto è presupposto dall'arte maieutica di Socrate e chiaramente determinato della reminiscenza Platonica.⁵ Giacchè la coscienza

¹ Hegel, *Gesch. d. Philos.*, pag. 199, 201.

² Hegel, *Gesch. d. Philos.*, pag. 244: « Man muss.... nicht unter Idee etwas Transcendentales, weit Hinausliegendes sich denken; εἶδος ist nicht in der Vorstellung substantiirt, isolirt, sondern die Gattung, das Genus. »

³ Hegel, *Op. cit.*, pag. 198: « Sie (die Idee) ist nicht jenseits der Wirklichkeit, im Himmel, an einem anderen Orte, sondern sie ist wirkliche Welt.... das Ideelle ist der Wirklichkeit näher gebracht, nicht methaphysich. »

⁴ Hegel, *Op. cit.*, pag. 224.

⁵ Hegel, *Op. cit.*, pag. 202 e seg.

non è più come la rappresentazione la finge una sovrapposizione meccanica di cognizioni dove l'anima apparisce come una tabula rasa, ma è lo spirito che acquista consapevolezza della sua natura, ed è certo, mediante il sapere, di comprendere in se stesso tutta quanta la realtà. Non le rappresentazioni particolari ma la verità, il contenuto del pensiero, l'idea è prodotta dallo spirito come attività speculativa.¹ L'Idealismo Platonico non è quindi, dice Hegel, l'idealismo subbiettivo dei moderni per cui tutte le idee sono generate dal soggetto. Platone presuppone che il vero universale, l'Idea, il Bene, il Bello già sia occulto nello spirito e che solo da lui si sviluppino. E l'insegnamento non è altro che l'arte di sviluppare le conoscenze dal fondo dell'anima.²

Ora questo ripiegarsi dello spirito nelli occulti penetranti della propria essenza, è il profondo significato della reminiscenza Platonica, al dire di Hegel, sebbene questa parola tenga tuttavia del metaforico.³ Giacchè Platone si piace di velare il pensiero nelle rappresentazioni e nei miti, secondo i quali la preesistenza appartiene alla coscienza individuale. Ora, dice Hegel, questo elemento dell'individualità è un elemento rappresentativo giacchè l'anima è solo un momento dello spirito.⁴ Quest'Essere in sè (*ansichseyn*) dello spirito ci è dunque rappresentato in una vita anteriore in cui possedevamo quella scienza che quaggiù si acquista con tanta fatica; antica tradizione raccolta dai sacerdoti e cantata da Pindaro (Menone, 81).

Il pensiero che si nasconde negli splendidi miti del Fedro è che lo spirito è pensiero in sè e per sè⁵ e la scienza non è che un ricordarsi di ciò che lo spirito racchiude nelle sue misteriose profondità. Questo concetto profondo ci mostra che Platone non crede da senno nè alla preesistenza dell'anima ch'egli ravvolge nel velame della metafora, ma crede solo che l'uomo nel puro pensiero intuisce e conosce la verità e questa conoscenza appunto è un movimento divino.⁶

Ora cotesta libera attività del pensiero come tale si connette strettamente colla dottrina della immortalità dell'anima della quale noi ora possiamo scoprire il vero ed intimo significato.⁷ La rappresentazione volgare dell'anima è d'una cosa fornita di proprietà e indipendente da

¹ Hegel, *Op. cit.*, pag. 217-18.

² Hegel, *Op. cit.*, pag. 215-16.

³ Hegel, *Op. cit.*, pag. 204.

⁴ Hegel, *Op. cit.*, pag. 205. Vedremo più tardi come tutti questi concetti son riprodotti fedelmente dal Teichmüller.

⁵ Hegel, *Op. cit.*, pag. 206.

⁶ Hegel, *Op. cit.*, pag. 212. Vedi Baur, *Das Christliche des Platonismus*, pag. 270 del volume *Drei Abhandlungen zur Gesch. d. alten Philosophie*, herausgegeben von Zeller. Leipzig, 1876.

⁷ Hegel, *Op. cit.*, pag. 207.

esse. Fra queste avvi anche il Pensiero il quale come tutte le altre può dileguarsi, e l'anima può esistere anche senza di esso. Per Platone invece il Pensiero non è già una pura proprietà, ma la sostanza stessa dell'anima. Ora il pensiero è l'attività dell'Universale non come astratto, ma in quanto si riflette in se stesso, ed in cotesta interiore identità è riposta appunto l'immortalità: giacchè l'anima diviene ciò che è diverso da lei pur rimanendo in se stessa. « L'Immortalità per Platone non ha per ciò » come per noi un interesse religioso: essa si riconnette per lui con la » natura del pensiero e con l'interiore libertà di esso. »¹

Più chiaro ancora traspare la perenne attività del pensiero dal mito dell'Immortalità dell'anima nel *Fedone*. Anche qui s'intrecciano strettamente la rappresentazione artistica e il pensiero; ma nè l'argomento ricavato dalla reminiscenza nè quello della semplicità provano punto l'immortalità dell'anima come una cosa,² come una monade o un atomo; ed anzi rigettando la dottrina dell'anima come armonia del corpo, Platone vuol significare che la sua vera natura è universale non già individuale e sensibile. Qui al contrario si parla del *τεθνάναι* filosofico del rinchiudersi dell'anima nella sua intima natura per contemplarvi l'idea della Giustizia e della Bellezza. L'Idea Platonica per Hegel dunque come è la vera e immanente realtà del mondo, è altresì il prodotto dello spirito come attività speculativa come Universale, e lo spirito trova in questa attività la sua immortalità. Per cui l'anima che è una forma individuale non può aspirare a questo privilegio dell'immortalità, se questa è la vita eterna dello spirito.

Qual posto tiene dunque l'individuo nel sistema Platonico? Quale è per lui il principio di individuazione? Hegel si riferisce al celebre luogo del *Fedro* sulla caduta delle anime. Quivi è chiaramente distinta l'anima come Pensiero, come Essere in sè e per sè (*anundfürsichseyn*) dall'anima congiunta colla materia, onde nasce il mortale individuo.³ Si scorge da tutto ciò quanto sia oscuro questo passaggio dall'universale all'individuale. All'antichi è sfuggito questo processo per

¹ Hegel, *Op. cit.*, pag. 208: « Die Unsterblichkeit hat so bei Plato nicht das Interesse was sie bei uns in religiöser Rücksicht hat, sie hängt bei Plato mit der Natur des Denkens, mit der inneren Freiheit des Denkens zusammen. »

² Hegel, *Op. cit.*, pag. 214: « Die Unsterblichkeit der Seele nicht in dem Sinne der Vorstellung bei ihm genommen werden kann, in welchen wir sie nehmen als einzelnes Ding. » Il Grote, *Plato and the other*, etc., II, pag. 190, dopo avere anch'egli esposto questa ardita interpretazione hegeliana dell'immortalità platonica, osserva giustamente: « but it appears to me to refine away too much. Plato had in his own » mind and belief both the soul as a particular thing, and the soul as an universal. » His language implies sometimes the one sometimes the other. »

³ Phaedr. 246 C.: ζῶον τὸ εὐμπαρὲς ἐκλήθη ψυχὴ καὶ σώμα παρὲν, θνητόν τ' ἔσται ἐπ' αὐτοῖς. Hegel, *Op. cit.*, pag. 209.

cui lo spirito si realizza. Essi hanno due astratti: l'Anima come universale, e la Materia; l'unione loro è solo espressa sotto la mistica forma della caduta delle anime. ¹ Platone aveva dunque bisogno del mito per compiere cotesta lacuna della sua speculazione.

Senonchè i due termini astratti si raccolgono ad unità nella vita, e la natura di Dio è appunto l'unità inseparabile dell'anima e del corpo. Così Platone arriva a questa grande idea, vale a dire « l'identità dell'obiettivo e del subiettivo, l'indivisibilità dell'Ideale e del Reale, » dell'Anima e del corpo. » ² Questa Unità dell'Idea che raccoglie in sé i contrarii è pertanto l'ultimo risultato del processo dialettico. La dialettica Platonica nei suoi primi passi è negativa, mira cioè alla dissoluzione del particolare relativo e mutevole, e Platone l'ha in comune coi sofisti. Ma da questa contraddizione si risveglia nella coscienza un vivo bisogno dell'universale sviluppato dalle rappresentazioni, di cui Platone seguendo l'orme di Socrate va in traccia. ³ Il processo dialettico però non si arresta qui. L'universale Socratico è ancora indeterminato ed astratto, manca di concretezza, di sostanzialità e di vita. Platone fa un passo avanti, e l'universale raccoglie in sé, concilia le tradizioni e li opposti, divenendo a questo modo concreto ed affermativo. ⁴

Quest'ultimo sviluppo della dialettica è tutto proprio di Platone, ed è quello per cui egli fa epoca nella storia della filosofia, e in generale della umanità. Platone riunisce in sé, e compie le filosofie precedenti, in quanto egli, 1° determina l'Assoluto come l'essere di Parmenide; però come Eraclito egli dice che in lui si identificano l'Essere e il Non-Essere, cioè come Divenire; 2° accoglie la trinità Pitagorica nel pensiero: giacchè l'assoluto comprende l'Essere, e il Non-Essere, l'uno e i molti; 3° la riflessione che Socrate aveva racchiusa nel soggetto morale diviene obiettiva nell'Idea che è l'universale, e il pensiero. ⁵ L'Idea Platonica dunque è concreta in sé in quanto racchiude l'opposizione dei contrari, e li concilia in unità finale. È negazione intima; ma dalla negazione scaturisce l'affermazione.

Senonchè Platone come Socrate non sempre arriva a cotesto sviluppo dell'Idea e la dialettica s'arresta talvolta alla pura negazione per risvegliare il bisogno della conoscenza pura. Nel Parmenide, ad esempio,

¹ Hegel, *Op. cit.*, pag. 209. Vedremo più sotto come questa difficoltà è il punto di partenza di tutta la ricostruzione del Teichmüller.

² Hegel, *Op. cit.*, pag. 210: « Die Identität der Objectivität und Subjectivität, Untrennbarkeit des Ideellen und Reellen, der Seele und des Leibes; » cfr. Teichmüller, *Geschichte des Begriffs d. Parusie*, pag. 91. Halle, 1873.

³ Hegel, *Op. cit.*, pag. 222 e seg.

⁴ Hegel, *Op. cit.*, pag. 226, cfr. Tocco, *Ricerche Platoniche*, pag. 124-25. Cantanzaro, 1876.

⁵ Hegel, *Op. cit.*, pag. 227.

l'opposizione dei contrari non è superata. Ma nel sofista l'essere e il non essere si conciliano. Anche la coscienza comune ammette che ogni cosa accolga in sè tanto l'uno che il molti, ma per diverso rispetto. A questa giustaposizione sottentra però la conciliazione speculativa,¹ la quale si consegue mediante la negazione della negazione. Rigettando così la proposizione dell'atomismo e del Meccanismo che si arresta alle contraddizioni del sensibile, come la dialettica Eleatica per la quale l'Essere solo è, e il Non-Essere non è in alcun modo, Platone poggia ad un termine più alto, l'Universale che accoglie l'Essere e il non-essere non per diversi lati ma in uno stesso rispetto,² ed è vera vita e concreta attività. Così nel Filebo al di sopra dell'infinito abbiamo il 4° genere che è l'unità nella opposizione.

Questo risultato nel Parmenide rimane nella forma negativa, dalla quale però si può intravedere l'affermazione che è l'identità dei contrari dell'uno e del molti del moto e del riposo e così via.³ Ed è infatti così, dice Hegel;⁴ giacchè Dio è l'assoluta essenza di tutte le cose. Ora l'essenza è l'idea in generale com'è per la coscienza sensibile o per il pensiero. « In quanto l'Idea è assoluto pensiero di sè, è l'attività del pensiero in sè »⁵ cioè la Dialettica.

Iddio o l'essenza delle cose ha pertanto due significati o meglio due momenti per Hegel. In quanto essa comprende in sè l'Uno e il Molti l'Essere e il Non-essere e così via, esprime l'opposizione intima, ma non l'altro momento che pensiamo in Dio, cioè lo spirito (*Geist*) che si riflette in sè (*das sich in sich Reflektirende*) e concilia l'opposizione in unità concreta e reale. Questa riflessione del pensiero è però più rappresentata nei miti Platonici, che determinata scientificamente. La vera determinazione scientifica del Dio Platonico è l'idea; e questa si manifesta nel mondo come unità dei termini opposti come identità del diverso. In altre parole questa è la natura di Dio. « Mentre si considera » come soggetto egli genera il suo figlio, il mondo, si realizza in que- » sta realtà, nella quale apparisce come diverso, rimanendo tuttavia » identico con se stesso;... diviene cioè spirito. »⁶ Il primo momento è

¹ Hegel, *Op. cit.*, pag. 236-37.

² Hegel, *Op. cit.*, pag. 236.

³ Hegel, *Op. cit.*, pag. 248; Tocco, *Op. cit.*, pag. 125.

⁴ Hegel, *Op. cit.*, pag. 244: « Unter Gott verstehen die Idee das absolute Wesen aller Dinge. »

⁵ Hegel, *Op. cit.*, loc. cit.: « Insofern die Idee das absolute Sichselbstdenkende ist, ist sie die Thätigkeit des Denkens in sich. »

⁶ Hegel, *Op. cit.*, pag. 253: « Wird Gott zum Subject gemacht, so ist es diess dass er seinen Sohn, die Welt erzeugt, sich realisirt in dieser Realität die Anderes erscheint, etc.; » cfr. Baur, *Das Christliche d. Platon*, pag. 305, in nota. Questo concetto, come vedremo, è ripetuto e sviluppato ampiamente dal Teichmüller.

Dio, il secondo è il figlio, il terzo lo spirito e in questo processo sta la vera vita di Dio. ¹

Per questo Hegel pone molto in rilievo il Concetto platonico dell'anima del mondo, perchè in essa Platone mostra la vera rappresentazione di Dio. Questo Dio divenuto è il vero Dio, mentre il Demiurgo è un elemento rappresentativo. E la materia platonica non è più qualche cosa d'indipendente, ma rientra anch'essa come un momento, nel processo del Dio vivente. ²

I tre elementi da cui consta l'anima del mondo nel Timeo (35 A) sono le tre posizioni dell'assoluto. ³ L'Idea, l'anima del mondo, lo spirito divino, in una parola sono una cosa stessa o tre momenti nello sviluppo del pensiero assoluto.

Per tal modo il Platonismo si trasforma nel sistema più opposto alla sua vera natura e al suo valore storico. Il sistema Platonico era sorto dal bisogno di cercare qualche cosa di permanente al di fuori del sensibile, e quindi il suo processo era ascensivo, cioè dalla realtà all'Idea. Invece secondo l'avviso dell'Hegel il processo platonico è piuttosto discensivo cioè dall'idea si passa alla realtà, dall'infinito al finito.

Ma tralasciando per ora di discutere il valore di questa interpretazione ci preme osservare com'essa sia in sostanza identica a quella che il Teichmüller oggi ci espone come la più filosofica ed esatta valutazione del Platonismo. E sebbene il critico contemporaneo ha sviluppato ampiamente una quistione dall'Hegel appena accennata cioè « qual valore abbia l'individuo nel sistema Platonico, » nondimeno l'uno e l'altro si muovono, a così dire, sullo stesso terreno. Tutte le ricerche e le deduzioni del Teichmüller sopra i concetti Platonici di Dio, del mondo, delle cose particolari, dell'anima, dell'immortalità, della reminiscenza e così via, si fondono tutte sulla convinzione che è il presupposto di tutta la sua esegesi: che l'ideale per Platone è immanente nell'Essere. ⁴

Platone, dice il Teichmüller, distingue chiaramente due principii: l'οὐσία e la γένεσις; l'uno sempre eguale a se stesso (τὸ αἰὲν ὡσαύτως ὄν),

¹ Hegel, *Op. cit.*, pag. 254.

² Hegel, *Op. cit.*, pag. 256-258.

³ Hegel, *Op. cit.*, pag. 257, a pag. 260-61, mentre Platone distingue chiaramente i tre elementi nell'anima del mondo (τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα) l'Hegel invece corregge a suo modo: « Sie sind nicht drei das Dritte ist nicht ein Drittes gegen die Anderen. » Così fa anche Teichmüller.

⁴ Realmente il punto da cui muove il Teichmüller è il problema dell'individuo; cioè qual posto tenga nell'intuizione platonica dell'universo « Platz des Individuellen in Plato's Weltansicht: » e con questa questione cominciano difatti tanto gli *Studien zur Gesch. d. Begriffe*, quanto la *Platonische Frage*. Ma è chiaro che cotesto problema dipende dal supposto che l'Idea sia immanente nelle cose e che quindi logicamente questo precede a quello. Per cui tanto la nostra esposizione quanto il nostro esame muovono da cotesto fondamento di tutta l'interpretazione panteistica.

l'altro che sempre diviene e non è mai: (τὸ μηδαμῶς ὄν, ἀλλ' αἰεὶ γιγνόμενον), cioè la materia che nel Timeo (50 D) è rassomigliata alla Madre, come quella che tutto accoglie nel suo seno, e le Idee che son chiamate il Padre.¹

Tuttavia il fattore Ideale e il materiale non rimangono indipendenti l'uno dall'altro, ma si congiungono in quello stesso rapporto che Aristotele porrà tra materia e forma, ossia nell'unità vivente del Tutto (ζῶον) come la chiama il Timeo² che è il Divenire. Cotesto terzo principio che in sè stesso accoglie i due primi elementi è rassomigliato al Figlio (ἔκγονος) in cui avviene la vera comunione dell'Essere e del Non-Essere dell'Identico e del Diverso, del moto e del riposo, del determinato e dell'indeterminato, dell'uno e del molti.³ L'Idea, la forma è così l'anima immanente del Divenire (*Werden*), è l'anima del mondo che corrisponde alla φύσις d'Aristotele⁴ e mostra in esso la sua vera παρουσία.⁵ Il mondo sensibile, difatti, è in preda ad una perpetua vicenda di composizione e di scomposizione; egli è, come già diceva Eraclito, una guerra incessante,⁶ un alterno avvicinarsi delle più opposte determinazioni. Ma in questo eterno processo del divenire (γένεσις καὶ φθορά) ciò che v'ha di costante e d'identico è la legge che Platone chiamava *Idea*.⁷

Che cos'è dunque l'immanenza ideale per il nostro critico? L'Idea Platonica è ciò che v'ha d'immutabile nel mondo, la vera determinazione delle cose, la legge che le governa: è insomma la loro misura,⁸ ed insieme il loro fine ultimo. Ad essa si oppone il movimento disordinato, or maggiore, or minore, senza misura, senza determinazione di sorta. L'Idee sono eterne, il mondo invece è nel tempo. E tuttavia questo è l'immagine di quell'esemplare; ed è necessariamente, determinato altrimenti non potrebbe esistere giammai.⁹ Perciò « il mondo non può nè crescere nè scemare, ma è sempre eguale a sè stesso, non già per identità numerica di atomi, ma per la determinazione essenziale, cioè per l'identità dell'Idea. »¹⁰ Il mondo, il ζῶον non

¹ Teichmüller, *Studien zur Gesch. d. Begriffe*, pag. 110. Berlin, 1874.

² Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 139. I Testi platonici citati dal Teichmüller non li riproduciamo, giacchè li discuteremo a suo luogo.

³ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 149, 283.

⁴ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 149, 471; *Neuen Studien*, III, pag. 391.

⁵ Teichmüller, *Die Platon. Frage*, pag. 83.

⁶ Teichmüller, *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe*. I. Heft. Herakleitos, pag. 138-39.

⁷ Teichmüller, *Platon. Frage*, pag. 53-54; *Studien*, etc., pag. 126 e segg.

⁸ Teichmüller, *Studien*, etc., pag. 256 e seg. e pag. 362; *Platon. Frage*, pag. 65: « Die mathematischen Verhältnisse sind bei Plato das Ruhende und Feste, und werden oft ganz in eine Reihe mit Ideen gestellt. »

⁹ Teichmüller, *Platon. Frage*, pag. 13.

¹⁰ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 14.

ha dunque nulla al di fuori di sé: esso si scompone solo logicamente nei due principii, ma nel fatto comprende in sé l'intelligibile e il sensibile che nulla sono al di fuori di lui,¹ e tutto si manifesta nel suo grembo l'essere e il non essere.

Il mondo, il divenire è perciò un miscuglio (μικτόν) dell'idea e della materia, di ciò che partecipa (μετέχον) e di ciò a cui si partecipa (μετεχόμενον); è l'unità del flusso eracliteo, e dell'essere eleatico, del diverso e dell'identico,² del moto e del riposo.³ Cotesto doppio elemento che si manifesta nel mondo si svolge in due opposti processi. Da un lato il divenire ciclico⁴ o il circolo (*Kreislauf*) de' fenomeni, in cui la morte dell'uno secondo che dice il Fedone è la vita dell'altro, e l'opposto nasce nel grembo dell'opposto.⁵ Dall'altro lato in mezzo a cotesta alterna vicenda di morte e di rinascimento nulla essenzialmente perisce, e la legge moderna della conservazione della forza già riconosciuta dai primi filosofi, è formulata esattamente da Platone, senza che tuttavia gli dia un fondamento sperimentale.⁶ Ora in cotesta permanenza e identità essenziale del mondo, sta appunto, pel Teichmüller, la vera funzione dell'idea Platonica.⁷

Questa presenza (παρουσία) dell'idea nel fenomeno, il Teichmüller la ritrova chiaramente significata in tutti i Dialoghi di Platone, ora in forma scientifica, or sotto la veste del mito: noi riferiamo le stesse sue parole che riassumono in breve tutta l'interpretazione delle Idee Platoniche. « L'uno del Parmenide, egli dice, è indissolubilmente con-
» giunto coll'altro, o meglio egli non è né l'uno né l'altro. Il princi-
» pio della vita nel Fedone porta la vita nella materia, ed è con lei
» sostanza vivente. L'essere del Sofista è inseparabile dal non-essere, e
» con lui forma l'essere vero che è ad un tempo passivo ed attivo. La
» ragione del Filebo deve abitare in una anima, e l'anima in un corpo;
» e solo in questa comunione abbiamo il mondo reale e vivente. La cal-
» daia del Timeo.... mescola indissolubilmente ambedue i principii. A
» questo modo si può percorrere tutti i Dialoghi, e si troverà sempre
» questa intuizione fondamentale per cui egli si sollevò ad un punto di
» vista suo proprio contro li Eleati e i Megarici. Poichè quel che v'ha
» di particolare in Platone non è già la dottrina delle Idee contro cui

¹ Teichmüller, *Studien zur Gesch.*, etc., pag. 360, nota 1^a *Platon. Frage*, pag. 66: « In diesem Gemischten nun können wir die Principien nur unterscheiden nicht scheiden: denn sie sind durch die ursprüngliche Mischung immer zusammen. »

² Teichmüller, *Studien z. Gesch.*, etc. pag. 283, 325.

³ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 471, 149.

⁴ *Das kyklische Werden.*, *Studien*, etc., pag. 142 e seg.

⁵ Teichmüller, *Platon. Frage*, pag. 14.

⁶ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 14.

⁷ Teichmüller, *Gesch. des Begriffs der Parusie*, pag. 90-91.

» egli spesso combatte nel Sofista, ma la dottrina della Comunione sia » delle Idee tra loro, come delle Idee con la materia che a loro par- » tecipa. »¹

Posta cotesta immanenza dell' Idea nel Divenire è chiaro che se l' Idee voglion mantenere la loro Identità (αὐτότης) non possono accogliere in se stesse, nè Vita, nè Moto, nè Ragione. E il Teichmüller s' oppone risolutamente all' opinione di Ueberweg e di Zeller che attribuiscono coteste qualità alle Idee secondo che si ricava dal Sofista, dal Fedone e dal Filebo, come vedremo più sotto.² Platone per Teichmüller considera l' universo nè come assolutamente immobile, nè come assolutamente mobile, ma come ambedue ad un tempo. Esso è l' Unità che contiene l' Identico (Idee) e il diverso (Materia) come due momenti, e perciò è mobile e immobile insieme: immobile per parte delle Idee, mobile per parte della Materia. E in ciò si discostava del pari dall' Eraclitismo e dalli « Amici dell' Idee. »³

Da questo intreccio di opposti elementi nasce appunto la vera vita e la vera causalità dell' Universo. L' Idea come tale, astratta, non può avere efficienza, nè essere causa motrice: ma acquista questa efficienza in quanto è viva e presente nella materia,⁴ e diviene anima. Il Filebo mostra che « l' Idee operano in quanto formano la ragione che appartiene al corpo animato dell' Universo, »⁵ poichè la ragione abita in un' anima e l' anima in un corpo.

A coteste stesse conclusioni arriva il Teichmüller esaminando il concetto di Dio.

Il Dio Platonico è per lui una cosa stessa coll' Idea, è il Padre, come lo chiama il Timeo. In quanto è la ragione (νοῦς) egli accoglie in sé l' eterne Idee, in quanto è l' anima del mondo è il principio d' ogni movimento e d' ogni divenire,⁶ l' anima in cui è vivente il figlio (ἐκγονος) cioè la sua comunione coll' opposto elemento.⁷ E poichè egli è uno e tutto, non è particolare, nè personale, nè cosciente. Come principio ideale genera la realtà, ed è conosciuto come l' Identico, come l' Essenza ideale nelle cose.⁸ È insomma causa dell' Essere e del Conoscere, dell' Obiettivo o del Subiettivo, e perciò feconda Unità degli opposti che in lui si conciliano perfettamente.⁹ E poichè il mondo proviene da lui,

¹ Teichmüller, *Platon. Frage*, pag. 83.

² Teichmüller, *Studien*, etc., pag. 138 e segg., 247; 255 e altrove — *Die Platonische Frage*, pag. 61.

³ Teichmüller, *Studien*, pag. 138, 269, 452.

⁴ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 267-268.

⁵ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 269.

⁶ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 270.

⁷ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 181.

⁸ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 271.

⁹ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 271, 371.

egli è Demiurgo e Padre del mondo, e questi è suo Figlio, Dio visibile divenuto, ma insieme il più bello e il migliore,¹ perchè è il vero Unigenito, identico essenzialmente al Padre,² ed è il perpetuo nascimento di Dio.³

Questa interpretazione il nostro storico la chiama *Atanasiana* giacchè quello che per Atanasio è l' Uomo Dio, per Platone è il Mondo, cioè l' unigenito figlio di Dio, in cui vi è la vera *παρουσία* del Dio trascendente o del mondo ideale.⁴ Il mondo per Platone è il partecipante, e ciò a cui si partecipa (*μετεχόμενον*) appunto come Cristo, secondo s' esprimeva Atanasio, sebbene partecipa, tuttavia è la vera essenza del Padre di cui partecipa (*οὐσία τοῦ πατρὸς, τὸ μετεχόμενον*, *Studien z. Gesch.*, pag. 167). L' interpretazione dualistica invece egli la dice *Ariana*, perchè Ario negava l' umanazione di Dio non potendo la natura ideale accogliere gli attributi della materiale, cioè la passività, la divisione, la nobiltà,⁵ e introduceva una dualità irreconciliabile fra l' umana e la divina natura.

Idee, Dio, Natura del mondo, sono dunque per Teichmüller una cosa sola, e il sistema Platonico diviene un « Ilozoismo panteistico e Monismo. »⁶ L' interpretazione dualistica secondo la quale le Idee vivono al di fuori del mondo, non è, per lui, in primo luogo filosofica ed esatta,⁷ giacchè per essa, Platone si rivolgerebbe in aperte contraddizioni, e prende sul serio quel che è elemento mitico nel Platonismo.

Che cosa è dunque l' individuo nel congegno della dottrina Platonica? Ecco il problema fondamentale del nostro critico.

Ogni cosa reale al pari dell' Universo è un *μικτόν* dei due principii; in ogni cosa particolare nell' anima, nella Virtù, nella Scienza, nello Stato e così via si hanno i due elementi originari.⁸ Cosicchè l' individuo non sta in uno o nell' altro elemento, nell' Universale o Identico, o nel principio del divenire indeterminato e fuggevole, ma nell' intreccio d' ambedue i fattori.⁹ Ogni individuo non è dunque originario, ma divenuto (*ἐκγονος*) e come tale necessariamente soggetto a dissoluzione.¹⁰ I prin-

¹ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 272, 288, 338, 154.

² Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 154, 212, 272.

³ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 167: « Fortwährende Geburt Gottes ».

⁴ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 166, 155, 161, 337, 527, etc. — *Platon. Frage*, pag. 85. — *Gesch. des Begriffs der Parusie*, pag. 78 e segg.

⁵ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 377, e i luoghi qui sopra citati. — *Gesch. d. Begriffs d. Parusie*, pag. 82.

⁶ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 254.

⁷ Teichmüller, *Platon. Frage*, pag. 1.

⁸ Teichmüller, *Studien*, etc., pag. 283.

⁹ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 114.

¹⁰ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 151: « Alles Individuelle... ein vorübergehendes Mischungs product der Beiden Principien ist. »

cipii platonici contengono l' universale, mentre l' individuo appartiene al divenire (γένεσις καὶ φθορά) al nascimento e alla morte. ¹ O per meglio dire: ogni cosa è eterna e mortale ad un tempo; mortale in quanto è particolare, eterna in quanto alla sua essenza universale o cioè la sua Idea. ²

Ora anche l' anime singolari sono realtà come tutte le altre, un miscuglio dei due fattori, un composto non originario ma divenuto; onde soggiacciono alla legge comune della dissoluzione. ³ Platone non poteva quindi, stando al suo sistema, insegnare l' immortalità anche se avesse voluto; poichè gli manca affatto il concetto della sostanza individuale, come si trova nelle dottrine monodologiche ed atomistiche. Ma egli non ha giammai inteso d' insegnare l' immortalità; giacchè quello che a lui preme è il principio universale del mondo di cui solo egli dimostra risolutamente l' eternità. E in questo egli è pienamente d' accordo con Aristotele. ⁴ Se l' anima è un composto di un fattore eterno, e d' uno mutevole, essa per un lato sarà mortale, per un altro immortale, partecipando ad ambedue; ⁵ in quanto partecipa all' essenza comune dell' anima, e questa è presente in lei (παρουσία), ⁶ è immortale, perchè l' essenza dell' anima è l' ἀρχαία φύσις di essa, l' idea eterna. ⁷ Perisce all' opposto ciò che in essa vi ha di individuale, perchè ha cominciato in un punto del tempo, ⁸ ed è nato dal corpo, ⁹ e quindi è un composto. L' immortalità individuale non può essere dedotta dal principio ideale dell' anima, poichè questo è Uno, nè contiene in sè molteplicità alcuna; e dove si crede trovare l' immortalità individuale, si trova invece l' eternità dell' idea. ¹⁰ Nè l' altro principio salva meglio l' immortalità personale. Poichè il non-essere non può accogliere mai l' Essere, e l' anima sarebbe un non esistente.

Così dunque i principii platonici si oppongono (secondo Teichmüller) all' immortalità individuale, e si può dire risolutamente che « l' indivi-

¹ Teichmüller, *Platon. Frage*, pag. 3-4.

² Teichmüller, *Studien*, loc. cit. — *Platon. Frage*, pag. 16 e 39: « Der mensch ist sterblich und unsterblich, weil er an Beiden theilhat. »

³ Teichmüller, *Platon. Frage*, pag. 40-41.

⁴ « Nach dem ganzen griechischen Idealismus die Persöhnlichkeit erst in den einzelnen sinnenfälligen Existenzen erscheinen kann und überhaupt nichts Unsterbliches ist. Darum selbst bei Plato ist die persönliche Unsterblichkeit nur eine Metapher. » *Gesch. d. Begriff. d. Parusie*, pag. 154 nota.

⁵ Teichmüller, *Platon. Frage*, pag. 28.

⁶ Teichmüller, *Op. cit.*, loc. cit.

⁷ Teichmüller, *Studien*, pag. 116 e seg. *Platon. Frage*, pag. 88; *Gesch. d. Parusie*, pag. 91.

⁸ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 40.

⁹ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 14-15, 46.

¹⁰ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 141-142.

duale non è eterno e che i principii eterni non sono individuali. »¹ E nel fatto se l'anima individuale fosse eterna, dovrebbe darsi un'idea d'ogni anima. Ora per Platone l'idea è l'Uno nei molti: e se in natura vi hanno molti letti, vi ha però una sola idea del letto (*Rep.*, X, 596 B). Per cui anche dell'anima si dà un'idea sola, cioè l'essenza divina di essa, per la quale soltanto può aspirare all'immortalità.² Insomma « per » Platone ogni individuo sempre diviene e non è mai, ed egli è lontano dal concetto dell'immortalità personale dell'anima, quanto Spinoza, Hegel o il materialismo. »³

Qual è dunque il vero significato dell'immortalità platonica? Questa dottrina si rannoda strettamente a tutti i presupposti dell'idealismo platonico. Secondo questi « all'infinita vicenda del nascere e del morire individuale s'oppone l'universale, la legge, il limite, l'idea nell'eterna identità della sua natura. L'uomo ha di fronte a questo principio ideale una posizione diversa da tutte l'altre nature. Le altre seguono solo la legge che è a loro immanente: li uomini pure come esistenze individuali seguono questa legge e ondeggiano senza posa tra il nascimento e la morte, poichè i viventi sorgono dai morti, e i morti dai viventi; ma essi hanno il privilegio, che questa legge a loro si manifesta per mezzo della ragione come loro propria natura, per la quale non come individui, ma per la natura loro universale e originaria partecipano all'eternità di questo principio e in mezzo alla morte del divenire incessante possono essere immortali mediante la Filosofia. »⁴ Con essa difatti acquistiamo coscienza della natura dell'anima la quale è universale non individuale o personale, è insomma l'eterno intelligibile, il mondo ideale. In questa conoscenza consiste l'immortalità platonica.⁵ L'intuizione dell'Eterno è la nostra « vita eterna nel tempo » è il nostro bene, il fine dell'anima.⁶ Filosofando, noi cerchiamo nella vita individuale (Figlio) la vera nostra natura che è coesenziale (*μετουσία*) al Padre presente in noi (*παρουσία*), e partecipiamo così alla sua immortalità.

In questo ritorno dell'anima al Padre celeste⁷ noi sciogliamo l'elemento ideale, dalla sua mescolanza colla materia,⁸ poichè l'anima è

¹ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 142: « Das Individuelle nicht ewig ist, und.... die ewigen Principien nicht individuell sind. »

² Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 112.

³ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 216: « Plato, dem alles Individuelle ein immer Fließendes, nie Seiendes war, dem Begriff der individuellen unsterblichkeit ebenso ferne stehet, wie Spinoza, Hegel oder wie der Materialismus. »

⁴ Teichmüller, *Platon. Frage*, pag. 15-16; *Studien*, pag. 115.

⁵ Teichmüller, *Studien*, pag. 212; *Gesch. d. Begriff. d. Parusie*, pag. 145, 136 e segg.

⁶ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 144.

⁷ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 272.

⁸ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 276; *Platon. Frage*, pag. 85.

l'unione dei due elementi.¹ Si svincola per tal modo dall'elemento corporeo che diviene il puro soggetto, il quale si unisce intimamente all'obbietto puro (εἰληκρινές, καθαρόν) e così ricompona la nostra natura originaria (ἀρχαία φύσις) vale a dire l'Unità de' principii, la perfetta e finale identità del soggetto e dell'oggetto.² In questa καθαροίς dell'anima, in questo liberarsi dell'elemento sensibile, in questo τεθνάναι filosofico sta la vera trascendenza dell'Idea³ e insieme la vera immortalità dello spirito cioè la vita eterna nel tempo. La filosofia è perciò il più alto dono che li Dei abbian concesso alli uomini, poichè essa ci partecipa l'ambrosia e il nettare dell'immortalità.⁴

Codesta identità essenziale dell'obbietto e del soggetto, ottenuta per mezzo della Filosofia, è insieme l'ultimo momento nello sviluppo della psiche, è l'ultimo fine dello sviluppo cosmico, come anche il suo principio. Se non che lo spirito ha un processo inverso a quello del mondo: giacchè mentre quivi l'idee sono immanenti, egli soltanto separa le idee e le rende trascendenti (χωριζέειν).⁵

Un altro genere d'immortalità è quello ottenuto per mezzo della generazione per cui si perpetua la specie umana nel tempo e l'uno trasmette all'altro la lampada della vita, come dicono il Simposio (207, D e segg.) e le Leggi (776, B).⁶ Ma l'uno e l'altro genere d'immortalità, escludono necessariamente l'individuo.⁷

¹ Teichmüller, *Platon. Frage*, loc. cit., e pag. 66.

² Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 144, 281, 371: « Subject und Object fallen zusammen. Der Gott erkennt sich selbst. Darum liegt in dieser Erkenntnis unsere Freiheit und Glückseligkeit, Gottseligkeit und Unsterblichkeit in der Zeit. » *Platon. Frage*, pag. 85-86 e pag. 17.

³ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 85, 114; *Neue Studien*, I, pag. 111, 150; *Studien*, pag. 276: « Die Transcendenz findet daher nur durch die Philosophie ihren Weg. » pag. 152.

⁴ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 16.

⁵ Teichmüller, *Neue Studien*, I, pag. 111: « Wenn er die Ideen als das Ausgeschiedene (εἰληκρινές) bestimmt und als das Abgetrennte (χωριζόμενον und χωριζέειν) ».

⁶ Teichmüller, *Studien*, pag. 177, 351; *Platon. Frage*, pag. 6.

⁷ Già nel nostro Rinascimento Italiano la dottrina Platonica dell'immortalità avea ricevuto quest'interpretazione tenuta oggi dal critico tedesco. Riportiamo volentieri un passo dalli *Eroici Furori* di Giordano Bruno (II, pag. 406) dove sostiene che l'immortalità spetta solo all'eterna essenza umana, interpretando Platone in questo senso « non ne gli individui, li quali nascono et muojono, ma ne l'unità specifica » come disse Platone, che sola comporta la sostanza delle cose. » Nello stesso modo anche lo Schopenhauer attribuisce a Platone questa dottrina dell'immortalità: « Darum legte Plat. den Ideen allein d. i. den Species, den Gattungen ein eigentliches Sein bei, den Individuen nur ein ratloses Entstehen und Vergehen » (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, 552). Come si vede, il Teichmüller non è stato il primo ad intendere in questo senso l'immortalità, e ci sembra strano ch'egli non annoveri tra i suoi predecessori almeno il filosofo di Francoforte. Cfr. il bello studio di R. Manzoni, *Sulla Dottrina dell'Amore*, in *G. Bruno e in Schopenhauer*, nella *Filos. delle Sc. Italiane*, anno IX, vol. XVIII, disp. 3^a.

Dagli interpreti di Platone s'è ritenuta per vera dottrina Platonica l'immortalità individuale del Fedone e delle Leggi. Ma essi non si sono accorti che aveano a fare con dei miti, ed hanno attribuita a Platone una contraddizione manifesta. Invece, per Teichmüller, Platone va studiato come filosofo. Il criterio per distinguere se una dottrina è seria o no per Platone, è l'indagare se essa s'accordi coi principii del Platonismo,¹ la sua connessione coi concetti fondamentali del sistema,² a' quali egli avea fede piena ed invitta. Bisogna dunque « svellere dalle radici le contraddizioni (!), e stabilire un'esatta, coerente, filosofica, interpretazione de' principii e delle dottrine platoniche. Allora noi avremo, continua egli, un sicuro criterio per intendere il significato dei miti platonici. » Ora egli ha dimostrato che per Platone l'individuo non poteva esser dedotto da nessun principio, e che l'immortalità personale, rompe contro tutti i suoi presupposti idealistici. Quindi, o bisogna ammettere un'inconsequenza in Platone, oppure bisogna confessare che l'immortalità individuale è per lui un mito: ma un'inconsequenza non si può ammettere,³ in primo luogo perchè allora questa dottrina dell'immortalità perderebbe ogni valore filosofico, non essendo più una parte organica del sistema, e non entrerebbe più nella storia della filosofia, ma nella storia delle opinioni. In secondo luogo, perchè ammettere un'inconsequenza, mentre il filosofo è d'accordo con sè stesso? Platone insegnava realmente un'immortalità dell'anima, e si trovò in accordo colle credenze popolari, ma sollevò la δόξα comune alla luce dell'intuizione filosofica, ponendola d'accordo colla sua dottrina della Parusia ideale nel mondo.⁴ Bisogna dunque confessare che l'immortalità individuale è per lui un mito.

Ma si può chiedere: a qual fine Platone riveste il suo concetto scientifico coll'ingannevole veste del mito? Platone al pari di Eraclito e degli Eleati, distingue chiaro due ordini di persone: da un lato le auree nature che solo son capaci della Filosofia, l'aristocrazia intellettuale; dall'altro, quelli che vivono secondo le opinioni, le tradizioni, e i costumi.⁵ Ma la luce del vero non risplende alla massa comune degli uomini, e ci ha mestieri del simbolo, del metaforico, del mitico, del poetico a cotesti immaturi intelletti.

Ora le prove che radducono l'anima direttamente al Divino, sono per Platone la più alta e più esatta verità.⁶ Le altre prove per cui le

¹ Teichmüller, *Platon. Frage*, pag. 6-7 e pag. 25.

² Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 2, 26.

³ Teichmüller, *Studien*, pag. 161.

⁴ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 162.

⁵ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 163; *Neue Studien*, I, pag. 101 e segg.

⁶ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 164.

anime viaggiano dietro gli Dei, e guidano i focosi destrieri, perdono l'ali, e poi le riacquistano, o attraverso mille trasformazioni bevono poi l'acqua d'Ameles, sono la veste metaforica del Vero, sotto la quale si rivela ai più bassi intelletti.¹ Ma oltre a ciò Platone è convinto che la costituzione politica dipende dalla fede popolare. Egli mostra nelle Leggi come la Religione, la credenza negli Dei è il più potente strumento politico, e come l'incredulità sovverte l'ordine delle leggi, e rompe ogni vincolo sociale. La legge non scritta ha più forza della legge scritta,² onde Platone si mostra acerrimo difensore della veneranda tradizione religiosa; e se vi trova degli assurdi, anzichè incolparne la Religione, si rivolge contro i poeti che l'hanno alterata. Anzi, la Filosofia ha l'obbligo di purificarla dagli errori, e determinare il vero contenuto religioso. Platone raccomanda perciò un alto rispetto alla idea religiosa perchè egli è certo che per il comune degli uomini non basta la conoscenza razionale per agir bene, ma fa di mestieri di forti affetti; e tra l'altre idee religiose ritiene, com'è naturale, la più potente, l'idea della immortalità.³

Il Teichmüller, coll'esatta determinazione dei concetti platonici è convinto d'aver un sicuro criterio per scuoprire il vero pensiero che si nasconde nei miti di Platone. La reminiscenza s'è detto già che è per lui, il ritorno dell'anima nella sua natura originaria. La metempsi-cosi non è altro che una forma del divenire ciclico, in cui l'individuo perde ogni valore.⁴ Onde il Teichmüller interpretando a modo suo il 107 D, del Fedone, dice che nell'Ade portiamo « la nostra comune natura » (che è per lui il divino mondo delle idee). Allo stesso modo il mito delle anime che bevono l'acqua dell'Ameles nel X della Repubblica (621, A), significa l'unione dell'Idea col non-essere, onde l'ideale viene come a velarsi e ad oscurarsi.⁵ La libera scelta dell'anima è l'allegoria della μέθεξις dell'Idea. Insomma tutto quel che è individuale è un elemento rappresentativo, in cui più che il pensiero del filosofo si rivela il genio dell'artista.

Anche da questa breve esposizione risulta ad evidenza come le due interpretazioni dell'Hegel e del Teichmüller abbiano molti punti a comune. E nel fatto per ambedue l'idea Platonica è immanente nell'essere, la forza viva d'ogni realtà, l'identico nel diverso. Essa non vive campata negli intercosmi come gli Dei d'Epicuro, ma penetra nel mondo conciliando in se stessa le opposizioni del sensibile. Il Dio Platonico, che è tutt'uno coll'idea, genera insomma il mondo come suo figlio, realiz-

¹ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 165-166.

² Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 170-171.

³ Leggi 959 A, Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 176; *Platon. Frage*, pag. 2.

⁴ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 143; cfr. 155.

⁵ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 145; *Platon. Frage*, pag. 41 e segg.

zandosi in lui, e tuttavia rimanendo sempre identico a se stesso. Così ambedue i critici prendendo alla lettera le poetiche espressioni del *Ti-meo* ripongono la vera natura del Dio e dell' Idea platonica in cotesta vita, in cotesto processo interiore, che è la vera *παρουσία* di Dio nell' Universo. Insomma diremo col Teichmüller: « Das transcendente Eine ist der Welt immanent und wird bei seiner Rückkehr zu sich wieder transscendent. » ¹

Per cui l' ultimo e più profondo risultato della Dialettica platonica sta per entrambi nell' identità del subietto e dell' obietto, dell' ideale e del reale, cioè di tutti quanti gli opposti nella realtà concreta dell' Idea e del Dio. In lui coincidono, e tacciono le differenze che scuopriamo nel mondo, e in questo suo moto sta la sua vera concretezza e la sua efficienza.

Ora è chiaro che in cotesto processo, in cotesto concorso di fattori universali, l' individuo deve essere un momento fuggevole dinanzi alla vita del tutto, ed ambedue i critici ritrovano nei presupposti platonici questa grande impotenza a spiegare l' individuale. Nell' Idealismo platonico difatti, vero valore l' ha solo il principio universale; poichè da un lato l' Idea è il vero essere, e dall' altro il principio materiale è indeterminato. È ben difficile quindi dedurre l' individuo, anche dalla unione loro; e il filosofo si argomenta di velare cotesto passaggio collo splendore delle immagini, favoleggiando della caduta delle anime, dell' acqua di Ameles e della pianura di Lete.

Tuttavia l' uomo può aspirare a rientrare come un momento nella vita dell' Assoluto o dell' Idea; e ciò mediante la reminiscenza e la catarsi filosofica. E anche su questo punto i due interpreti si trovano in fondo pienamente d' accordo. L' anima individuale, dicono ambedue, non può aspirare alla immortalità perchè è divenuta. Platone l' adopera come un elemento rappresentativo: essa può annullarsi come individuo, e rientrando nella sua vera natura identificarsi col suo obbietto ideale. Per cui il processo dello spirito è inverso a quello dell' Idea: giacchè mentre questo è discensivo (l' idea tende a realizzarsi nel mondo), l' altro è invece ascensivo (lo spirito scioglie l' idea del sensibile). Questa è poi la vera immortalità dell' anima, cioè il ritorno finale dello spirito in se stesso, l' ultimo momento dell' eterno processo dell' Assoluto o dell' Idea.

Allato a cotesti punti di contatto vi hanno, senza dubbio, nelle due interpretazioni non poche differenze. In Hegel abbiamo segni fugaci della immortalità individuale dell' anima; il Teichmüller per primo ha tentato mostrare che le prove del Fedone tutte quante racchiudono questo concetto panteistico; ma il fondamento dell' una e dell' altra è identico, ²

¹ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 273.

² Ambedue le interpretazioni poi si riconnettono ad un concetto simigliante che

e ci pare strano che ben pochi dei critici che si sono occupati degli studi del Teichmüller non abbiām fatto parola ¹ di cotesta stretta parentela colla interpretazione Hegeliana.

Lo Zeller ² confessava che nel sistema platonico v'ha un elemento che preso isolatamente conduce all'interpretazione del Teichmüller, cioè che le cose esistono solo per la presenza (*Anwesenheit*) delle idee; ma se si osserva che la dottrina delle idee è sorta dalla recisa opposizione del costante e del mutevole, dell' Idea e del fenomeno, si troverà che alle cose deve attribuirsi un resto di realtà loro propria, e che secondo l'intendimento originario della dottrina delle idee, queste divengono trascendenti di fronte alle cose. Cotesta è senza dubbio, dice l'insigne storico, un' intima contraddizione nel Platonismo, ma il critico non può sconfessarla, trascurando l'altra metà della dottrina Platonica. ³ E se il Teichmüller in questa contraddizione riconosciuta dallo Zeller volea trovare una prova indiretta contro l'interpretazione dualistica, lo Zeller a buon dritto risponde che la contraddizione è radicata negli stessi presupposti del Platonismo.

In questa breve ma fina critica però lo Zeller lasciava intendere che il Teichmüller per primo avea rilevato cotesto elemento panteistico di Platone, e che certo i suoi studii non avran piccolo valore nella letteratura Platonica de' nostri tempi. Tuttavia lo Zeller non riconosceva, a nostro avviso, il vero merito del Teichmüller, cioè l' essersi per primo chiaramente proposto il problema: « che cosa è l' individuo nel sistema platonico, e come può accordarsi co' principii Platonici l' immortalità individuale? » Anzi lo Zeller nega apertamente (e in qualche parte a ragione), che la dottrina dell' immortalità non s' accordi con quelli. ⁴ Indi-

hanno i due scrittori dell' indirizzo generale della filosofia greca. Per essi il fondo della speculazione greca è schiettamente panteistico, sebbene qua e là appariscano traccie d'altre intuizioni filosofiche. Per cui per l' uno e per l' altro il vero padre della filosofia greca è propriamente Eraclito che il primo ha formulato il panteismo dinamico.

¹ Lo Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, etc., (3^a Aufl.) pag. 703 in nota. Leipzig, 1875, scrive che il Teichmüller è stato il primo che abbia negato l' immortalità individuale in Platone « so weit ich mich erinnern zuerst unter allen die sich bis jetzt mit Plato beschäftigt haben. » Nessuno, certo, dovea sapere più di lui che Hegel prima del Teichmüller avea scritto che l' immortalità Platonica, non è l' immortalità individuale (ved. sopra): e che lo Schopenhauer avea così pure inteso questa dottrina. Quest' affinità tra la costruzione del Platonismo secondo il Teichmüller e l' Hegeliana è stata accennata per primo dal Krohn (*Platonische Frage*, pag. 152, Halle 1878), da me in un breve articolo sul Teichmüller nella *Rassegna Settimanale*, 10 agosto 1879, pag. 107, e poi più diffusamente dal Tocco nel *Giornale Napoletano*, novembre 1879.

² Zeller, *Philos. d. Griech.* (3^a Aufl.), pag. 640.

³ Zeller, *Philos. d. Griech.*, pag. 704 in nota.

⁴ Zeller, *Op. cit.*, loc. cit.

pendentemente dalla soluzione che il Teichmüller dà a questo problema storico, il problema rimane, e il critico non ha altra via che, o ammettere una parziale contraddizione in Platone o negare ch'egli abbia sostenuto l'immortalità individuale.

Ma è ben vero, come osserva lo Zeller, che la quistione sta nel vedere se Platone ha realmente creduto a questa specie d'immortalità, e che noi non abbiamo dritto di negare questa fede quando leggiamo il Fedone e la Repubblica senza preoccupazioni. È vano poi cercare come nasca l'individualità in Platone, giacchè egli non ha mai avuto chiara coscienza di questo problema, ¹ nè ha mai dimostrato che l'anima, come ogn'altra realtà risulti da due fattori ² perchè all'opposto l'anima non accoglie punto in sè la materia. Del resto se fosse vera cotesta costruzione dell'individuo non ne seguirebbe che l'anima fosse soggetta alla dissoluzione, dice Zeller, perchè nulla si oppone ad ammettere una unione indissolubile dei due principî, come nel Fedone dove l'anima partecipando all'idea della vita esclude necessariamente la morte, e perchè l'anima del mondo e i corpi celesti sono composti e tuttavia indecomponibili; ³ nè Platone ha mai detto che nulla si possa dare di permanente al di fuori delle idee.

A questa acuta critica dello Zeller rispondeva nell'anno appresso il Teichmüller nello scritto polemico della *Platonische Frage*, (Gotha, 1876). Egli non sa ammettere che Platone il più gran filosofo dell'antichità si avvolga in aperte contraddizioni come quella dell'immortalità personale. Nè giova che lo Zeller invochi come riprova la reminiscenza la preesistenza che son tutti miti. ⁴ Le anime particolari non possono permanere oltre la vita se non a patto che se ne faccia altrettante idee, e il Platonismo si trasformi in un Atomismo. ⁵ Che se poi guardiamo la dottrina in se stessa ci accorgiamo che non è l'anima individuale che nasce col corpo quella che partecipa all'idea della vita, ma l'essenza dell'anima che non può mai accogliere la morte, a quel modo che può ben disciogliersi al calore questa o quell'altra neve, senza che la neve nella sua natura perda la qualità d'esser fredda. ⁶ E lo stesso è del mondo nel suo complesso, il quale essendo un composto soggiace alla vicenda della composizione e dissoluzione nei fenomeni e solo la sua essenza o l'Idea riman ferma in mezzo alla apparente rovina. ⁷ Che l'individuo non sia dedotto da Platone è un fatto, ma questo difetto è comune ad ogni idea-

¹ Zeller, *Op. cit.*, loc. cit.

² Zeller, *Op. cit.*, pag. 703.

³ Zeller, *Op. cit.*, loc. cit.

⁴ Teichmüller, *Platon. Frage*, pag. 7.

⁵ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 12, 28.

⁶ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 39-40, 51.

⁷ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 53-54.

lismo che partendo da principii universali e indeterminati non può giungere al singolo se non per via della metafora e del mito.

Gli altri due capitoli (3° e 4°) di questo libro son consacrati alla critica dello Zeller intorno al concetto dell' anima, e al valore dell' elemento mitico nel Platonismo. Ma come nella determinazione dei concetti non vi ha in questo libro nulla di sostanzialmente nuovo, così la critica dello Zeller e degli altri espositori, presuppone o apertamente o copertamente la verità del suo concetto fondamentale.

L' Heinze nella sua breve recensione della prima opera del Teichmüller¹ riconosceva ch' egli ha scosso le fondamenta dell' interpretazione più comune sostenuta dallo Zeller e n' ha messe in luce le gravi contraddizioni. Il risultato dell' analisi del Teichmüller per lui si riduce a questo dilemma: « O si dà per Platone un doppio genere d' idee, l' anime » individuali e gli obbietti reali dei concetti universali, oppure in Platone si trova una contraddizione. »² Tuttavia non si risolve ad accettarne le conclusioni giacchè son contraddette dal semplice fatto che Platone ha dato molte prove della immortalità. Nell' ipotesi del Teichmüller Platone avrebbe speso una inutile fatica per un facile scopo, mentre a mostrare l' immortalità dell' anima in quanto idea bastava mostrarne l' esistenza perchè ne conseguisse l' eternità.

Il Krohn che non riconosce per opera veramente Platonica se non la Repubblica scrive che il Teichmüller ha svelato la vera natura della « così detta dialogica Platonica. »³ Egli ha voluto ricostruire Aristotele da Platone, il che, per Krohn, è impossibile poichè una speculazione empirica non può ricavarci da una speculazione trascendente. Nulla di meno la « Dialogica Platonica » è come il passaggio dalla trascendenza dell' Autore della Repubblica all' empirismo Aristotelico, e il Teichmüller ne ha colta la vera natura. Il metodo però della ricerca al Krohn sembra pessimo perchè raccoglie un numero di passi dai varii dialoghi senza darsi pensiero dell' intima loro connessione.⁴

Ciò che poi ha frainteso il Teichmüller, al dire del Krohn, è il rapporto tra l' anima e l' idea. Egli ha ammesso una idea dell' anima mentre Platone ha sempre distinto soggetto e oggetto, e se parla talora delle εἰδὲς dell' anima intende con questo le sole sue facoltà. Che se Platone avesse confuso l' Idea col principio psicologico non avrebbe più potuto

¹ *Literarisches Centralblatt*. Juli, 1875. Nr. 27.

² « Leugnen will Referent.... nicht dass sich für die Lehre von der persönlichen Unsterblichkeit allerdings Schwierigkeiten erheben die Teichmüller zu seiner Ansicht über diese Sache gebracht zu haben scheinen, und dass man zu dem Dilemma gedrängt wird. Entweder giebt es nach Platon eine doppelt Art von Ideen, individuelle Seelen und reale Objecte der allgemeinen Begriffe, oder es findet sich in Platon ein Widerspruch » (ibid.).

³ Krohn, *Der Platonische Staat*. Halle, 1876, pag. 278.

⁴ Krohn, *Op. cit.*, pag. 281.

sostenere l'eternità della idea mentre l'animo è una forza attiva. Nè poteva ammettere una « idea dell'anima » mentre egli insegna che i doni son variamente distribuiti fra gli uomini, e che non vi ha un concetto unico delle tre parti che la costituiscono. In una parola per Platone la Psicologia e l'Ideologia procedono con opposto indirizzo; quella individualizza questa generalizza e annulla le diversità.¹

In più luoghi della *Platonische Frage*² il Teichmüller rispondeva alle obbiezioni dell'Heinze e del Krohn, ritornando sulle prove della immortalità nella Repubblica e nel Fedro, dove per lui chiaramente si parla della idea dell'anima. Sennonché l'immortalità platonica non sta nella partecipazione dell'anima a una idea, perocché ha ben ragione l'Heinze, che in questo modo l'avrebbero tutte le cose, ma nella partecipazione dell'anima a tutto il mondo ideale.

Una larga recensione degli « Studien » del Teichmüller appariva lo stesso anno, scritta dal Siebeck.³ A suo avviso il Teichmüller non solo ha sovvertito la connessione logica della prova nel X libro della Repubblica, ma quello che è più, ha trascurato tutti i motivi etici che conducono alla immortalità individuale. E non solo la Repubblica, ma le Leggi ad ogni passo ritornano sulla identità personale. Nè meglio delle conclusioni sulla immortalità individuale reggono le dottrine del Teichmüller sulla immanenza platonica; vi si oppone tra l'altre cose la distinzione dei quattro generi nel Filebo, su cui il Siebeck si trattiene assai, e tutto l'apparato delle forme intermedie. Dove poi il Teichmüller, a suo pensare, ha molta ragione, è la dipendenza di molte dottrine aristoteliche da Platone, la quale è molto maggiore di quello che si è creduto sin qui, ma non tale però che distrugga come vuole il Teichmüller ogni valore ed originalità della dottrina aristotelica.

Se non che mentre tutti questi critici avevano combattuto la nuova interpretazione ora su questo ora su quel punto, il Bertram per primo nello stesso periodico di Halle⁴ tentava di discutere ordinatamente la quistione Platonica, difendendo lo Zeller, e combattendo tanto nei fondamenti e nei criterii l'interpretazione panteistica, come per via positiva dimostrando la natura ipostatica, trascendente dell'Idea, e lo stretto rapporto tra la psicologia platonica e la dottrina dell'Immortalità individuale.

Dopo una esatta esposizione dei pensieri del Teichmüller, il Bertram pone mano all'esame della sua interpretazione. A suo avviso il cri-

¹ Krohn, *Op. cit.*, pag. 247-48.

² Teichmüller, *Platon. Frage*, pag. 106 e pag. 5, 21, 58.

³ Nella *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik*. Neue Folge Bd. 68, Zweit. Heft. Halle, 1876, pag. 285 e segg.

⁴ Bertram, *Unsterblichkeitslehre Plato's*, nella *Zeitschrift für Philosophie etc.*, Neue Folge Bd. 72. Zweit. Heft., pag. 185 (1878) e Bd. 73. Erst. Heft. (1879).

tico nostro torce la dottrina platonica a significati ch' essa non può mai avere, e non di rado la passa sotto silenzio. Né il mito può considerarsi come parte accessoria, al modo di Teichmüller, bensì come elemento integrante del Platonismo,¹ ed è un metodo fallace il volere risolvere tutte quante le contraddizioni d' un sistema, giacchè si corre il pericolo d' introdurvi concetti tutti nostri: e del resto la stessa costruzione del Teichmüller non è immune da contraddizioni e incertezze che il Bertram mette in rilievo,² dovechè quelle che il Teichmüller rinfaccia allo Zeller in parte non esistono, in parte debbono riferirsi a Platone stesso. Parimente il Teichmüller s' è spinto troppo oltre nell' affermare l' assoluta dipendenza d' Aristotele da Platone, senza tener conto delle profonde differenze che corrono fra di loro, e la natura sofistica della critica aristotelica, la quale trova la sua ragione nel carattere diverso dei due filosofi. Quanto poi all' immortalità platonica l' interpetrazione del Teichmüller, non solo è arbitraria in se stessa, ma è falsa nelle sue conseguenze poichè all' immortalità individuale si connette tutta la Psicologia, la Noetica e la Morale di Platone.³

A questa parte negativa della critica il Bertram fa poi succedere una parte positiva dov' egli s' argomenta a dimostrare che le idee platoniche son vere ipostasi e realtà sostanziali e separate;⁴ che tutta la psicologia, nel suo sviluppo ideale e cronologico implica l' immortalità individuale.⁵

Ma le risposte non sempre urbane del Professore di Dorpat, nella *Platonische Frage* provocarono nuove obbiezioni e il Krohn in un libro che porta lo stesso titolo⁶ dedica un intiero capitolo alla dottrina della immortalità platonica secondo il Teichmüller, estendendo il suo esame anche ai metodi critici di questo storico. Se non che mentre questo, come gli altri capitoli del libro, non manca di argute osservazioni ed ingegnosi raffronti, le critiche che vi si svolgono oltrechè piene di risentimento, sono troppo connesse al modo speciale con cui l' Autore valuta il Platonismo, e sono circoscritte alle sole dottrine della Repubblica, l' uniche che il Krohn crede schiettamente platoniche.

Su questo stesso punto dell' immortalità, altre critiche venivan fatte al Teichmüller dal Gregoriades in una tesi greca « sui Miti in Platone. »⁷

¹ *Zeitschrift für Philosophie*, etc.: 72 Bd., pag. 193.

² *Op. cit.*, pag. 207-8.

³ *Op. cit.*, pag. 205.

⁴ *Op. cit.*, pag. 215, 220.

⁵ *Op. cit.*, Bd. 73. 1, pag. 32 e segg.

⁶ *Die Platonische Frage*, Sendschreiben an Herrn Prof. E. Zeller. Halle Mühlmann, 1878. Vedi la severa recensione che ne fa il Martin, nella *Revue Critique*, num. 19, 10 mai 1879, pag. 343.

⁷ Gregoriades, *Περὶ τῶν μύθων παρὰ Πλάτωνι*. (Inaugural-dissertation), pag. 66. Göttingen, 1879.

Ma nè il Krohn nè il Gregoriades mostrano di intendere il grande valore che hanno gli studi del critico contemporaneo, come l'hanno riconosciuto due insigni scrittori il Lotze in Germania ¹ il quale più che nelle quistioni particolari s'accosta al Teichmüller nel metodo della ricerca Storica, e il Martin di Francia ² che lo chiama « l'avversario il più insigne dello Zeller » e riconosce nelle sue obbiezioni il merito di essere « utiles à connaître, lors même qu'il faut savoir les repousser. » Un compiuto accordo con tutta quanta l'interpettazione del Teichmüller mostra invece lo Spielmann, ³ sebbene le ragioni ch'egli adduce sien più generali ed estrinseche, che ricavate da un esame diligente dei testi Platonici.

Se non che nelle pubblicazioni successive il pensiero del Teichmüller veniva alquanto modificandosi, soprattutto rispetto alla posizione d'Aristotele di fronte a Platone, e mentre gli antichi « Studien » miravano a mostrare l'assoluta dipendenza della dottrina aristotelica dai concetti del divino maestro, l'ultimo volume dei *Nuovi Studi* (III — *Die praktische Vernunft bei Aristoteles*. Gotha, 1879) diretto contro un libro del Walter, sviluppa l'opposta dottrina già in parte accennata nel primo lavoro, secondo cui Aristotele alla geniale costruzione panteistica dell'Ateniese avrebbe sostituito un'infelice separazione dei principii, che si scuopre anche nella psicologia. A questo mutamento del pensiero del nostro critico, che nel fondo è una vera contradizione, accennava molto giustamente un critico italiano il Tocco in una lunga e dotta recensione di questo ultimo libro del Teichmüller. ⁴

Così tutti questi critici hanno più o meno riconosciuto che la quistione Platonica oggi è dal Teichmüller posta sopra un terreno affatto diverso, da quello in cui si è trovata fino a qui, che il problema sollevato da lui è fondamentale e che imprimerà un nuovo impulso all'interpettazione scientifica di Platone rannodando il Platonismo a un vasto or-

¹ *Götting. gelehrte Anzeig.* Stück 15, 1876.

² *Revue Critique*, 10 mai 1879, pag. 345.

³ Spielmann, *Platon's Pantheismus*, (Zur Empfehlung der Teichmüller'schen Ansicht). Brixen, 1877. L'Ueberweg, nell'ultima edizione (1880) della sua *Geschichte der Philosophie*, Erst. Band, pag. 26, giudica frettolosamente gli studii del Teichmüller in queste parole: « Viel Neues in der Auffassung der einzelnen Lehren, aber vielfach ohne genügende Beweise. »

⁴ *Giornale Napoletano*, novembre 1879, pag. 290. Il Tocco sa così opportunamente riconnettere i concetti di questo libro con tutta l'interpettazione del Platonismo, che il Teichmüller stesso ha riconosciuto il valore di questa recensione. *Götting. gelehrte Anzeig.* März, 1880, pag. 259. Non possiamo, perchè devieremmo dal nostro argomento, parlare delle ricerche ingegnose del Teichmüller sulla cronologia dei dialoghi Platonici (*Reihenfolge d. Platonis. Dialoge*. Leipzig, 1879 e *Götting. gelehrte Anzeig.*, 15 ottobre 1879) nè delle obbiezioni mossegli su questo punto dallo stesso Enrico Martin. *Revue Critique*, num. 37, 13 settembre 1879.

dine d' idee che lo preparano e che si sviluppano dopo di esso. Questo largo sfondo su cui il nostro espositore scorge la dottrina Platonica, trasforma la sua interpretazione, in un nuovo concetto di tutta la filosofia greca.

Vedemmo fino a qui come nell' esposizione hegeliana vi è il precedente storico della nuova interpretazione, sebbene il Teichmüller mostri di non averne chiara coscienza. Ora dobbiamo affrettarci a discuterla nei suoi criterii, nel suo intimo valore, e nelle sue conseguenze.

CAPITOLO II.

Ragioni e Metodo dell' Interpretazione Panteistica.

§ I.

Le ragioni principali per cui la nuova interpretazione del sistema Platonico, differisce dalla più comune, si riducono per confessione, dello stesso Teichmüller, a queste due. In primo luogo la rigorosa determinazione de' concetti che essa esige; secondariamente l'interpretazione diversa del Mito e del suo significato nel Platonismo.¹ Noi esamineremo perciò partitamente il fondamento di questi due criterii e il loro valore. Sennonchè qui ci è necessario avvertire come il secondo si connetta necessariamente col primo. Posto difatti che in Platone non dobbiamo ammettere contraddizione ed oscillazione di sorta, che un'interpretazione filosofica deve indagare la connessione di tutte le parti costitutive del sistema platonico, senza porne in rilievo l'intime discrepanze, è chiaro che tutto ciò che in Platone non s'accorda col presupposto fondamentale debba essere ritenuto come mito, e che questo poi non si restringa ad essere un abbellimento poetico della dottrina filosofica, ma racchiuda nelle sue viscere un concetto speculativo che spesso sta in opposizione alla forma in cui si ravvolge, e che la critica può solo scoprire se tenga d'occhio ai principii fondamentali del sistema. L'argomentazione del Teichmüller si può dunque formulare a questa guisa:

Non possiamo ammettere nessuna contraddizione nel sistema Platonico.

Ma prendendo alla lettera certe dottrine di Platone, esse starebbero in contraddizione coi suoi presupposti metafisici.

Dunque non possono riguardarsi che come veri e propri miti.

Noi in primo luogo dobbiamo fermarci a discutere la premessa maggiore di cotesto ragionamento, e ci troviamo di tratto trasportati alla quistione del metodo di trattare la Storia della Filosofia.

¹ Teichmüller, *Die Platonische Frage*, pag. 90: « Der Grund, wesshalb meine » Darstellung Plato's so sehr von der Zeller'schen abweicht, obwohl wir Beide uns » auf dieselben Quellen beziehen, liegt theils in der exacteren Bestimmung der Begriffe, die ich fordere, theils aber auch in der Auffassung der Mythologie, mit » welcher Plato seine Dialoge durchwebt hat. »

Un sistema filosofico non è che un organismo complesso d'idee speculative d'opinioni e di tradizioni storiche e religiose, elevate ad un significato speculativo, un composto di mille svariati elementi che vi s'intrecciano in una forma speciale in cui sta il carattere peculiare del sistema e la sua vera originalità. Anche il filosofo, dice Zeller, è figlio del suo tempo e del suo popolo, anzi è tanto più grande quanto più in lui vive lo spirito che anima l'età sua. Tutti cotesti elementi sparsi delle tradizioni nazionali e religiose d'un popolo, delle sue tendenze, delle sue opinioni il filosofo le accoglie nell'organismo del suo sistema per via d'un doppio processo cioè un processo consapevole, dialettico, e un altro processo inconsapevole, occulto della sua mente. Quello è determinato dalla libera volontà e dalla riflessione filosofica questo invece è opera secreta della natura, di questa parte inconscia che s'annida anche nella mente del più illuminato e profondo pensatore. Onde nel mentre che un sistema filosofico è l'alta e più viva espressione delle tendenze generali dello spirito e più propriamente, del pensiero di quel popolo in mezzo a cui nacque il filosofo, avviene non di rado che penetrino occultamente e s'insinuino di nascosto tendenze opposte nella coscienza di lui, e nel seno del sistema, turbandone in parte la tendenza e l'indirizzo generale.¹

È naturale che da cotesto intreccio d'opposti elementi in uno stesso sistema filosofico, da cotesto mescolarsi di diverse correnti, si generino nel suo grembo oscillazioni intime e discrepanze continue, che si smagli a così dire la catena delle sue parti, si rompa quella connessione dialettica che forma del sistema un tutto organico. La Storia della Filosofia ci presenta esempi copiosi ed evidenti di cotesto intimo contrasto di diversi indirizzi. Nell'Etica Stoica ad esempio noi scuopriamo di leggieri due opposte tendenze l'una che nasce dai presupposti metafisici di questa scuola per cui il vero fine e la vera *εὐδαιμονία* sta nel pieno accordo dell'individuo alle leggi della natura, l'altra che mette capo ai Cinici e che contrapponeva a quelle l'individuo chiuso in sé stesso e imperturbabile, scoglio adamantino in cui si rompe l'onda impetuosa che travolge tutte quante le cose.

Anche la Metafisica Aristotelica com' hanno osservato tutti li storici della Filosofia ci presenta un doppio avviamento. Da un lato cioè un vivo bisogno di rannodare la forma alla materia come forza viva di essa, e dall'intreccio d'ambidue nasce il Sinolo: dall'altro però per via d'un processo ascendente di forma in forma si arriva ad una forma pura, separata, al Motore immobile del XII della Metafisica, ritornando alla intuizione Platonica da Aristotele così acerbamente censurata. Oltrechè egli

¹ Tocco, *Pensieri sulla Storia della Filosofia nel Giornale Napolitano*. Anno 1876; Turbiglio, *Le Antitesi fra il M. E. e l'età moderna nella Storia della Filosofia*, pag. 7. Roma, 1877.

non avea mai ben determinata la natura dell'universale (τὸ καθόλου) giacchè una volta avea detto che la vera e prima sostanza era l'individuo a cui l'universale era indissolubilmente congiunto; un'altra volta all'opposto, che l'universale era poi in fondo la vera essenza di esso. Da questo nasceva un'altra e più grave contraddizione: perchè mentre secondo il presupposto Socratico-Platonico anche per Aristotele il vero oggetto della scienza sta nell'universale, frattanto la vera sostanza è l'individuo, e la scienza si trova in pieno contrasto coll'ordine reale. Tutte queste intime contraddizioni della dottrina Aristotelica che poi furon la causa prima di tutte le quistioni del Nominalismo e del Realismo nel Medio Evo, nascevano appunto da un vivo contrasto di due avviamenti; l'uno originale, schiettamente Aristotelico per cui l'universale, la forma vero oggetto della scienza, era altresì la vera realtà, congiunta strettamente al sensibile; l'altro ereditato dal suo maestro e non mai intieramente dismesso, che lo portava ad un dualismo irreconciliabile tra materia e forma, tra l'universale e l'individuo, tra i motori-mobili e il motore Immobile.

Se noi ci volgiamo alla filosofia moderna, sul limitare di essa ci si presenta il Cartesianismo, nel quale li storici della filosofia ravvisano due opposti principii. L'uno, che è il fondamento di tutta la filosofia moderna, e come il punto d'Archimede di tutta la speculazione, cioè il pensiero come base della certezza, e identico all'essere; l'altro che si fonda sull'idea di Dio per avvalorare la conoscenza umana. E da cotesto interno dissidio del Cartesianismo nacquero due opposti indirizzi filosofici, prendendo ciascuno come punto di partenza uno dei presupposti metafisici di Cartesio. Anche nello Spinozismo è facile scuoprire da un lato l'indirizzo dualistico ereditato da Cartesio, nei due attributi del pensiero e dell'estensione; e dall'altro la tendenza monistica, lo sforzo verso l'unità dei due attributi, che riesce alla formola spinoziana: *Ordo et connexio rerum idem est ac ordo et connexio idearum*.¹

Noi potremmo facilmente moltiplicare gli esempi, se anche da questi ora accennati non si rilevasse chiaramente come anche nelle menti più perspicaci ed accorte filtrino quasi inconsapevolmente tendenze discordi fra loro; e come per questa ragione il sistema filosofico porti, a così dire nel suo seno il germe occulto della propria dissoluzione: giacchè è chiaro che il primo che riesca a scuoprire cotesta stonatura, ha per sempre rovesciato quell'edificio.

Ora a noi riesce difficile il persuaderci per qual ragione la storia della filosofia non possa supporre questa scissura nella coscienza d'un filosofo, come vorrebbe il Teichmüller. E del resto è naturale che il nostro critico pensi così; perchè egli studia la storia de' concetti, senza mai tener conto delli stretti legami che la filosofia ha colle tradizioni religiose

¹ Spin., *Eth. Pars.*, II, prop. 7.

e civili, colla vita politica e intellettuale d' un popolo, insomma con tutto quell' assieme che domandasi ambiente morale. Per cui egli trascura quasi tutto quel lavoro psicologico che prepara ed accompagna la costruzione filosofica, e tutta l' elaborazione storica de' sistemi. Egli non vede altro che un lavoro logico, che un processo dialettico, secondo il quale, un concetto si va via via svolgendo nelle menti filosofiche, e intrecciandosi con gli altri costituisce i sistemi. È chiaro perciò che in cotesta deduzione solitaria, al di fuori del tempo, e delle condizioni storiche e psicologiche, il critico non debba mai supporre oscillazione di sorta, e meno ancora, contraddizioni nelle dottrine filosofiche.

Ognuno però s' accorge agevolmente quanto sia arbitrario questo modo di considerare i fenomeni storici. La critica positiva indaga accuratamente la genesi d' un sistema, ne enumera, a così dire, tutti quanti i fattori; descrive l' ordine dialettico delle idee di cui il filosofo ha avuto piena consapevolezza, tutti i più minuti trapassi dall' una all' altra, e tutti gli elementi storici che sono penetrati nella dottrina filosofica. A quel modo che il biologo segna tutto il lento sviluppo dal protoplasma fino all' organismo perfetto, o come il geologo descrive, seguendo le stratificazioni della crosta terrestre, la lunga storia de' secoli che precederono la vita, la storia del pensiero deve rispondere al prodursi delle idee e delle dottrine, rappresentare il dramma ideale de' sistemi filosofici, l' alternata vicenda dai loro decadimenti e dei loro trionfi.

Se il difficile compito della storia della filosofia sta dunque nell' indagare le dottrine filosofiche nel loro generarsi, nella loro connessione coll' assieme del sistema, e nel misurarne il valore in rapporto ad esso, dev' esser ben guardinga di non spogliare i fenomeni storici della loro veste particolare, di non costringere gli antichi filosofi a conseguenze contro cui essi tacitamente protestano, di non colmarne le lacune ed appianarne le difficoltà con aggiunte arbitrarie e lontane dal loro pensiero.¹ Che se anzi tutte le convinzioni del filosofo ricavate da esperienze svariatissime non si trovino d' accordo coi suoi presupposti speculativi,

¹ Lo Zeller nella *Prefazione* alla quarta edizione della *Prima Parte* della sua *Filosofia dei Greci* (1877), scrive queste parole che il Bertram, *Op. cit.*, pag. 214, crede si riferiscano alla *Platonische Frage* del Teichmüller: « Ich werde, egli dice, » es niemals eine gründliche Geschichtsbehandlung nennen, wenn man einzelne » Lehren und Aussprüche auseinanderreihet, ohne nach ihrem innern Schwerepunkte » zu fragen, ihrem Zusammenhang zu untersuchen, ihrer eigentlichen Meinung nach » zu spüren, ihr Verhältniss zum Ganzen der Systeme festzustellen und ihre Bedeutung an ihm zu messen; aber ich werde mich jederzeit dagegen verwahren, » dass der Ehrenname der Philosophie dazu gemissbraucht werde, die geschichtlichen Erscheinungen ihrer Bestimmtheit zu entkleiden, den alten Philosophen » Folgerungen aufzudringen gegen welche sie selbst laute Einsprache erheben, die » Widersprüche und Lücken ihrer Systeme mit selbstgemachten Zuthaten zu » verkleistern. »

la storia non deve dissimularsi coteste mancanze, ma all' incontro n' ha a spiegar l' origine, descrivere l' occulte lotte dell' ingegno e tutte le ragioni storiche e morali che condussero il filosofo a quelle contradizioni. Se tra la Ragion pura e la Ragion pratica del filosofo di Könisberg si scuopre un dualismo, che la Critica del giudizio non è riuscita a conciliare, perchè la storia della filosofia non lo deve porre in rilievo e rendersene conto? Se la Dottrina della Scienza è in diretta opposizione al Destino dell' uomo, si può per questo affermare che mancasse di valore speculativo il filosofo di Jena?

Ma venendo più d' appresso alla nostra quistione, dobbiamo ricordare ciò che accennammo più sopra, che le menti filosofiche non son tutte d' un modo. Vi sono difatti alcune menti rigorose, che in ogni loro prodotto procedono serrate, pari alla falange Macedone, strettamente fedeli a certi loro principii, da cui per volger di tempo non decliniammai; di coteste sicure intelligenze la critica riesce più facilmente a cogliere il pensiero, a determinarne il valore, a quella guisa che delli uomini di forte tempra si possono prevedere le azioni. Ma v' hanno altre menti che o per loro natura, o per un bisogno ancora indistinto dell' età loro, si vanno poco a poco modificando e svolgendo nel tempo, fin quasi a ritrovarsi in opposizione co' primi loro convincimenti, facendo da sè quel lungo tratto che appena potrebbero percorrere più generazioni. Perciò se il critico non riesce a cogliere i varii momenti di coteste evoluzioni, i lenti trapassi, e le ragioni che li determinarono, si trova dinanzi a un insieme di incertezze e di contradizioni irreconciliabili.

Nè cotesta sorta d' intelligenza è quella che dà minore impulso al pensiero. Anzi « i filosofi creatori, dice il Tocco¹ sono quelli in cui la fantasia sovrabbonda, e l' intelletto mobile ed inquieto scruta tutti i problemi, e tutti si affida di risolverli, e dove manca il ragionamento serrato e rigoroso, vi supplisce una metafora, un ravvicinamento ingegnoso, uno slancio lirico.... E la stessa indeterminatezza del loro pensiero non che d' impedimento, torna invece d' aiuto al loro successo; che ognuno l' intende a modo suo, e i più diversi interpreti vedono nei loro scritti ripercosse le proprie opinioni. » « La filosofia, dice Schelling, non è tanto una scienza dimostrativa quanto una libera creazione dello spirito. »

La filosofia moderna ci offre un bello esempio di cotesto interno sviluppo del sistema filosofico nello Schelling. « La filosofia di Schelling, » osserva lo Schwegler² non è un sistema chiuso, compito al quale i » singoli scritti si riferiscano come parte; essa è in sostanza, come la

¹ Tocco. Nel *Giornale Napoletano*, Nuova Serie, novembre 1879, pag. 294.

² Schwegler, *Storia della Filosofia*, traduzione italiana del Pizzi, pag. 271. Caserta, 1874. Harms, *Die Philosophie seit Kant*, pag. 349 e segg. Berlin, 1876.

» filosofia Platonica, storia d' un' evoluzione, la serie de' gradi di cultura, pei quali è passato il filosofo nel suo interno. Invece di trattare » sistematicamente le singole scienze dal punto di vista del suo principio, Schelling ha sempre ricominciato daccapo, ha tentato sempre » nuove costruzioni, nuovi punti d' appoggio, riattaccandosi per lo più » (come Platone) a' filosofemi antecedenti che egli, ciascuno alla sua » volta, s'è ingegnato di intrecciare nel suo sistema. » Ognuno sa come il primo periodo della filosofia Schellinghiana è una riproduzione della dottrina di Fichte; a grado a grado Schelling sorpassa il punto di vista della Dottrina della Scienza, elevandosi al concetto della Filosofia della natura; finchè nel terzo periodo che è il vero centro del suo sviluppo filosofico, ritorna all' intuizione Spinoziana dell' indifferenza dell' Ideale e del Reale. Ma l' irrequieto filosofo abbandona anche questo terreno riaccostandosi al Neoplatonismo; e negli ultimi anni termina nel misticismo di Iacopo Böhme.

Di natura non poco simile alla splendida mente dello Schelling, è il nostro Gioberti, che per giunta senti l' influenza de' rivolgimenti politici della nostra nazione. Chi paragoni la *Teorica del Sovrannaturale*, alla *Introduzione* e alla *Protologia* s' accorge di leggieri qual profondo divario corra tra l' uno e l' altro di questi scritti, e comprende l' inesauribile fecondità di quella mente, che in se stessa compendia una lunga storia del pensiero filosofico. Ora il critico si dovrà nascondere queste titubanze, queste oscillazioni dello Schelling o del Gioberti, o sforzare i loro sistemi per ristorare l' interno dissidio delle loro parti? La scienza non ha invece il suo estro come la poesia?

A questi due filosofi noi possiamo appunto rassomigliare la mente di Platone; mente irrequieta e seconda come lo spirito greco, nella quale s' intrecciano in armonioso connubio la severità della scienza e lo splendore della poesia. Già anche l' origine storica del Platonismo, come vedremo, ci spiega gran parte delle sue intime discrepanze. Perchè esso raccoglie in sé e compendia tutti i diversi indirizzi delle filosofie presocratiche, e sollevandosi al di sopra del Socratismo, poggia ad un mondo ideale più coll' estro irrequieto dell' artista, che col cauto ragionare del filosofo. A noi sembra difatti che corra non poca analogia tra il processo per cui Platone stanco di aggirarsi negli angusti confini dell' esperienza, si affida ai liberi voli dell' ingegno verso il regno delle idee, e il repentino sollevarsi del canto Pindarico dall' occasione reale al mondo infinitamente poetico dei miti ellenici. È naturale quindi che in questo primo slancio della speculazione filosofica preparato in parte da Socrate, Platone riuscisse più tosto a mostrare l' esistenza delle idee, di quel che cercasse o potesse determinarne la vera natura: e Platone stesso ci confessa apertamente come egli ondeggiasse di continuo nel determinare il numero delle idee, il loro valore e il loro rapporto col sensibile. Questo bisogno indistinto dell' ideale che è il vero pregio dell' idealismo Platonico

e insieme il suo difetto, ¹ perchè non preparato da un lungo lavoro di riflessione speculativa non poteva far sì che talora non trasparissero nel sistema elementi Pitagorici, Eraclitei, Eleatici, tradizioni religiose e poetiche del popolo Greco.

E difatti il concetto che Platone ha della filosofia, non è tanto di un severo processo dialettico, quanto di una ispirazione celeste. Nel Fedro e nel Simposio, l'Eros filosofico è lo slancio delle anime elevate verso l'idea della bellezza, che a stento traluce nelle cose sensibili. Nel Timeo e nel Filebo la filosofia è un dono delli Dei, è il vero fuoco di Prometeo che deve poi illuminare e riscaldare tutti gli uomini. ²

Se teniam conto di tutti questi fatti non potremo più negare la possibilità di contraddizioni in Platone, come pretende il Teichmüller. E in realtà come conciliare il presupposto fondamentale di Platone, che le idee son la vera, la sola realtà, coll'altra dottrina per cui anche la materia ha una sua propria esistenza? Anche secondo l'interpretazione panteistica l'esistenza della materia originaria è inesplicabile giacchè dovrebbe esser dedotta dall'Idee. D'altra parte anche deducendola si cade nell'assurdo. Perchè non si sa qual ragione spinga l'idea a manifestarsi all'esterno: e del concetto di scadimento in Platone non v'ha traccia, checchè ne pensi il Weisse, perchè la prima volta s'incontra nel Neoplatonismo. Se il moto poi vien dall'anima come può la *τὴν* originaria del Timeo essere in preda al movimento prima che abbia accolta in sè l'anima del mondo? Se l'anima secondo il IV della Repubblica, il Timeo, e il Fedro risulta da tre parti (*εἶδη, μέρη*) come può sostenersi la dottrina del Fedone che l'anima è semplice e perciò immortale? Come si concilia in una parola il *πολυειδές* del IV della Repubblica col *μονοειδές* del X?

Tutte queste ed altre contraddizioni il critico non se le può dissimulare. ³ E già agli antichi non erano sfuggite. Lasciando da parte la critica Aristotelica, e i dissensi degli immediati successori di Platone, noi troviamo sulla dottrina dell'anima le incertezze dei più tardi espositori Neoplatonici. E sappiamo del pari che Galeno scrisse un libro col ti-

¹ Lange, *Histoire du Matérialisme*, I, pag. 64, traduction Pommerol. Paris, 1877.

² Il Riehl, *Ueber Begriff und Form. d. Phil.*, pag. 9, dice: « Wenn Plato die Dialektik oder die rein wissenschaftliche Erkenntnissart eine Gabe der Götter und als das wahre Feuer des Prometheus preist, so empfinden wir den Zug einer von Affect durchdrungenen Geisteshaltung welche der bloss wissenschaftlichen fremd ist. »

³ « Gli eruditi tedeschi, » dice egregiamente il Bonghi, *Note all'Eutidemo*, (*Opere di Platone*), I, pag. 143. Milano, 1859, « dimenticano talvolta la natura essenzialmente artistica d'uno scritto di Platone; » e noi aggiungeremo anzi: « di tutta la filosofia Platonica! » Cogliamo questa occasione per affrettare coi nostri voti il compimento della traduzione dei dialoghi Platonici, che il Bonghi di recente ha con felice consiglio ripresa.

tolo: *περὶ ὧν ἑαυτῷ διαφέρεισθαι δοκεῖ Πλάτων ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς λόγοις*, e come Cicerone parlasse anch'esso della *inconstantia Platonis*.¹

A persuadersi che nel filosofare Platonico si contrastano elementi diversi, e che esso ha subito varii cangiamenti bastava però a Teichmüller il pensare, quanto differisca la sua dall'altre interpretazioni, e quanto vivamente è stata sempre dibattuta la quistione sulle Idee Platoniche. Ma che più? Non è Platone stesso che ci pone sott'occhio le contradizioni della sua dottrina? Nel Parmenide egli rivolge l'armi taglienti d'una critica inesorabile contro il suo primo modo di filosofare, secondochè è generalmente ritenuto dai critici, e sostituisce come vedremo un'altra misteriosa dottrina espressa nella seconda parte del dialogo, per bocca del vecchio Eleate: ed anzi il giovine Socrate che rappresenta Platone dichiara apertamente di aver sempre oscillato nel determinare il vero contenuto ideale.²

Se dunque Platone non dissimula l'alternativa del suo pensiero filosofico, perchè dovrà negarla così risolutamente l'interprete? La prima e indispensabile condizione dell'interpretare, dice il Bonitz³ è che il lettore o il critico si subordini intieramente allo scrittore. Ora contro questo canone critico il Teichmüller ha veramente peccato, come confessa il Bertram⁴ perchè egli costringe Platone ad un rigore di deduzione contro cui protestano apertamente i testi Platonici e il carattere essenziale del sistema.

Del resto anche se non si riesce a trovare nelle dottrine Platoniche una connessione sistematica, e se le diverse parti dell'edifizio non si saldano bene fra loro, non per questo si verrebbe a fare di Platone una « mente irragionevole, » (*verstandlos Kopf*) come teme il Teichmüller, e se Bergmann l'ha chiamato « il più grande pensatore di tutti i tempi » non ha scritto così del Platone ricorretto dal professore di Dorpat. Platone malgrado l'interno disaccordo nelle parti del suo sistema, ri-

¹ Galeno, *De Format. foetus*, IV, pag. 699, ed. Kuhn., cfr. Alcino, *Isagog.* 25. Cic., *De Nat. Deor.*, I, 12. Grote, *Plato and the other*, etc., II, pag. 200. Più sotto vedremo come anche nella ricostruzione del Teichmüller non si dileguano punto le contradizioni, malgrado « l'esatta determinazione de' concetti » ch'egli inculca così fortemente. Del resto anche se si ottenesse una coerenza maggiore, non sarebbe un motivo per accettare una costruzione a priori di Platone.

² Parm. 130 C. Socrate dubita se si debba dare un'idea dell'uomo: *Ἐν ἀπορίᾳ πολλάκις δὲ, . . . περὶ αὐτῶν γέγονα, ποτέρα χρὴ φάναι ὥσπερ περὶ ἐκείνων* (giusto, bello, ec.) *ἢ ἄλλως*. E più sotto 130 D; Socrate nega risolutamente che si dà idee dei peli del loto, ec., ma confessa d'aver già prima dubitato: *ἤδη μέντοι ποτὶ με καὶ ἔθραξε, μή τι ἢ περὶ πάντων ταύτων. ἔπειθ' ὅταν ταύτη σῶδ, φεύγων οἴχωμαι, δέισας μήποτε εἴς τιν' ἄβυσσον φλυαρίαν ἐμπεσὼν διαφθαρῶ, ec.*

³ Bonitz, *Platonische Studien*, pag. 247. Berlin, 1875.

⁴ Bertram, *Unsterblichkeitslehre Plato's*, nella *Zeitschrift für Philosophie*, di Halle. Bd. 72, pag. 194 (1878).

man sempre il padre di tutto l' Idealismo occidentale. Ma quando la critica esamina Platone obbiettivamente, e senza preconconcetto di sorta ne annovera le contraddizioni e le lacune, non procede con metodo strettamente filosofico, ma rispettando le leggi ermeneutiche si adopra a penetrare il pensiero platonico nel suo vero valore, come ha fatto a parer nostro lo Zeller, allora non si può lamentare una « credulità Erodotea » (Herodotische Treuherzigkeit)¹ nè un « lavoro da Cronista » (Cronistenarbeit)² nè una pura « enumerazione di dogmi » (Aufzählung von Dogmen)³ come si piace di fare il nostro critico. Lo Zeller s'è bene accorto che spesso Platone è troppo poeta e troppo poco filosofo, per cui dove non giunge il rigore dialettico, lo soccorre la potente fantasia feconda di splendidi miti e di immagini leggiadre; e in questo privilegio della mente Platonica egli ha giustamente riconosciuto un'altra fonte delle sue continue esitazioni.

Ed eccoci al secondo punto della nostra discussione sui fondamenti dell' interpretazione panteistica.

§ II.

L'altra ragione dell' interpretazione panteistica sta, come dicemmo, nella valutazione del mito platonico, e nell' estendimento di esso a certe particolari dottrine: ed anche su questo punto Teichmüller si stacca profondamente dalli altri espositori del Platonismo.

Abbiamo già veduto come per lui in Platone non va guardato che il filosofo; per cui nelle sue dottrine non ci può essere dubbio nè incertezze di sorta; la critica non ha che a tener d'occhio a ciò che v'ha di essenziale nell' idealismo Platonico, per comprendere l' occulto significato di certe dottrine, e di certe allegorie. Quindi l' elemento poetico, rappresentativo che è tanta parte del Platonismo non può essere preso seriamente, come elemento organico del sistema, ma dev' essere riguardato come forma esteriore che in sè specchia un contenuto filosofico. Platone vuol esser letto non coll' immaginazione ma coll' intelletto e colla ragione; ⁴ egli si giova de' miti non già per ottenere una più esatta conoscenza del vero, che non per mezzo della filosofia; ma per rendere accessibile la verità filosofica anche al popolo che da sè non può contemplare la pura luce del vero, rendendolo, a così dire, sensibile per

¹ Teichmüller, *Platonische Frage*, pag. 100.

² Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 1.

³ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 195.

⁴ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 7: « Plato will nicht mit der Einbildungskraft, sondern mit dem Verstande gelesen werden. »

via della rappresentazione. ¹ Per tal modo la scienza non la rompe apertamente colla religione tradizionale, ma scende a patti con essa mantenendo in apparenza l'ossequio a questo valido sostegno della vita sociale.

Il mito Platonico, giusta il critico tedesco, ha solo valore in quanto è specchio della verità filosofica come il mondo sensibile è un fioco riflesso del mondo ideale, ² non già in quanto alcune parti di esso sien vere. Ma come mito è una favola da vecchiarelle, secondo che dice il Gorgia (527), alla quale certo Platone è ben lungi dal prestar fede; è un sottile accorgimento, e un'industria dell'intelligenza filosofica per comunicarsi in qualche guisa alle profane moltitudini. Ben pochi sono i privilegiati intelletti che penetrano direbbe Dante « la dottrina che s'asconde sotto il velame » del mito, e come dice il Fedone togliendo una similitudine dai misteri orfici: « molti sono i portatori di tirso ma pochi sono i baccanti » ³ cioè quelli che possiedono la filosofia, che sono stati purificati e iniziati (καθαυμένοι καὶ τετελεσμένοι) ai divini misteri.

Come si vede qui è rovesciato il valore de' miti Platonici, e il mito è trasformato in simbolo; giacchè dentro di esso si genera quel dissidio tra forma e contenuto che è affatto sconosciuto nel mito. In questo difatti il contenuto non si può distaccare dalla forma fantastica che lo riveste, anzi è così intimamente compenetrato con essa che l'idea s'intravede solo nell'immagine e per l'immagine, formando con quella un tutto organico. Nel simbolo o nella allegoria invece la riflessione già adulta ha sciolto l'unità originaria dell'immagine e del concetto, e sebbene abbia mantenuto i due elementi li ha sovrapposti senza intrecciarli intimamente. In una parola, nel mito forma e contenuto son tutt'uno: nel simbolo fra contenuto e forma v'è scissura e talvolta opposizione.

Ora questo stacco profondo che il Teichmüller vuol riconoscere tra il pensiero scientifico e l'elemento mitico in Platone è lontano innanzi tutto dalla natura creatrice dello spirito greco e dal carattere di tutte le sue produzioni. Giacchè questo popolo è essenzialmente artista, e in lui vi ha un mirabile accordo tra la ragione e la fantasia. Anche secondo le intuizioni originarie de' miti ellenici scienza e poesia nascono per la prima volta gemelle; e la musa è figlia di Zeus e di Mnemosine cioè della scienza. ⁴ Anzi sul primo albore della speculazione Greca, la filosofia poetica di Xenofane, di Parmenide e d'Empedocle prese a prestito il mito per la significazione de' nuovi pensieri; né mai dismesse quest'abito, se non

¹ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 191; *Studien zur Gesch.*, etc., pag. 163.

² Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 94.

³ Phaed. 69 C.: εἰσὶ γὰρ δὴ . . . νερσηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δὲ τε παῦροι: motto molto simile all' Evangelico (Math., Evang., xx, 16): πολλοὶ γὰρ εἰσι κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί. Paul. ad Corinth., II, 2, 17.

⁴ Esiod., Theog. 52.

quando il pensiero già maturo poté romper l'invoglia del mito e francarsi dalla tradizione religiosa.

Questo gran fatto però avviene per la prima volta con Aristotele e colli Stoici, quando oramai l'Ellenismo tramontava. Ma Platone è una mente greca; e in lui il vigore speculativo e poetico si contendono il primato, ¹ o a meglio dire si compongono in meravigliosa armonia. Il pensiero astratto nella sua mente, quasi per irresistibile necessità piglia forma immaginosa.² Non dobbiamo mai dimenticare che Platone prima di darsi alla filosofia coltivò amorosamente anche l'arte, e che quindi gli sarebbe riuscito assai difficile il cancellare ogni traccia del primo studio. Per cui se col Teichmüller o col Lewes³ guardiamo in Platone solo il pensatore astratto o « il gran sofista » come dice lo storico inglese, trascuriamo l'altro aspetto dell'ingegno platonico. E nel fatto allato alla acuta dialettica del Teeteto, del Sofista e del Parmenide, trovi li splendidi miti del Fedro e del Simposio, tanto che facilmente ti nasce il dubbio (così han fatto molti critici) se queste scritture così diverse riconoscano un padre comune. Ma quel che non può negarsi, è che lo scrittore ha viva fede in que' miti poetici perchè non ha ancora afferrato il vero scientifico sciolto dal velame immaginoso, ed appena lo intravede, più coll'ispirazione divinatoria del genio, che coi rigorosi processi della ragione.

La natura del pensiero greco e della mente platonica escludono dunque per noi l'interpretazione allegorica de' miti Platonici, come la vorrebbe il Teichmüller. Questa apparente venerazione alla religione popolare, che nasconde però una profonda trasformazione del pensiero è un fatto molto posteriore, che si trova per la prima volta tra li Stoici. Aristotele non si cura gran fatto di porre d'accordo la sua speculazione col Politeismo tradizionale; ma li Stoici, che al problema speculativo del concettualismo precedente, sostituirono il problema pratico, non potevano certamente trascurare un punto di così gran momento; per cui

¹ Il Bertram (*Unst. Plato's*, nella *Zeitschrift. f. Phil.*, etc. Bd. 72, pag. 192), chiama giustamente Platone: « Mann vom imposanter Geistes und Gestaltungskraft. »

² Anche in Krohn, *Der Platonische Staat*, pag. 327, dice giustamente: « Plato » war ein fantasievoller intuitiver Geist, dem das Bild natürlich und ein wirksames » Hilfsmittel der zu veranschaulichenden Wahrheit gewesen ist. Die ganze mythische » Dialectick lebt in und von Bildern, da ihr Weg zu einen deutlich sichtbaren » Wahrheit führen soll. » Ueberweg, *Grundriss d. Gesch. d. Philos.*, I, Bd. pag. 148 (6^a ediz.) 1880.

³ Il Lange, *Histoire du Matérialisme*, traduction française, pag. 65, Paris, 1877, riferisce le parole dello storico inglese, ed aggiunge poi (n. 49) che il Lewes ha troppo disprezzato il lato artistico di Platone; e citando alcune parole dello Zeller (*Philosophie der Griechen*, pag. 477 3^a Aufl.), osserva con molta ragione che « i due ritratti dati dai due storici son fedeli senz'essere inconciliabili: perchè la bellezza della forma plastica in Platone è bellezza apollinea e poetica, non già mistica nè romanzesca. »

serbandosi in apparenza fedeli alla Religione ellenica s' accinsero a interpretarla razionalmente, cioè crederon di scuoprire nel mito un contenuto filosofico. Anche più tardi il Neo-Pitagorismo e il Neo-Platonismo rinnovarono questa interpretazione allegorica non solo de' miti ellenici ma di tutte le religioni orientali, svelandone il fondo comune cioè un pensiero filosofico, strano miscuglio dei più diversi elementi. Se non che mentre li Stoici e i Neo-Platonici credevano per intima convinzione a cotesto contenuto filosofico delle poesie Omeriche ed Esiodee, i due codici religiosi della Grecia, e di tutte le teologie dell' Oriente, e quindi in fondo eran d' accordo colla tradizione, Platone all' opposto, stando al Teichmüller non avrebbe rispettato nella Religione che un efficace strumento politico, sostituendo però ad essa per i sapienti un sistema di verità filosofiche.

Ma Platone è ben lungi da questo simbolismo, nè conosce opposizione tra forma mitica e contenuto speculativo. Saghe religiose, tradizioni Pitagoriche, e de' misteri orfici, finzioni poetiche gli servono a illustrare in certo modo i suoi concetti; ¹ e a quella guisa che nessun critico può ritenere come accessoria la forma ne' miti Omerici, nemmeno potrà staccarla dal suo contenuto ne' miti Platonici. ² Questo miscuglio di varii elementi nella filosofia Platonica era difatti necessario come osserva l' Hegel ³ giacchè era quello il primo albore dell' idealismo greco, nè allora potea nascer d' un tratto una recisa opposizione tra il contenuto filosofico e la rappresentazione mitica. Senza dubbio Platone ha introdotto non pochi de' suoi miti e delle sue descrizioni ad un fine religioso come nelle Leggi, ma il torto del Teichmüller sta nell' aver creduto che tutti i miti Platonici abbiano questo valore, questa funzione tutta estrinseca. Platone pensa spesso, a così dire, nel mito, poichè questo scaturisce dalla sua immaginazione come un vivo bisogno del suo spirito. Quindi è che il mito come osserva lo Zeller ⁴ non ripete in forma rappresentativa quello che altrove il filosofo ha dimostrato mediante un processo dialettico, ma dove manca l' espressione scientifica del concetto, quivi sottentra il mito; mito e pensiero filosofico si compiono a vicenda, nè sai dire dove cessi la parte dogmatica ed incominci la parte mitica. ⁵ La determinazione scientifica delle idee Platoniche s' intreccia colla descrizione fantastica e in ogni dialogo, se ne toglie il Teeteto, il Sofista, il

¹ Hegel, *Geschichte der Philos.* II, pag. 186; Zeller, *Philos. der Griech.*, II, pag. 484 (3^a Aufl.); Bertram, nella *Zeitschrift.*, etc. pag. 193.

² Così ha creduto lo Stumpf, *Verhältniss d. Platon. Gottes zur Idee des Guten*, pag. 37. Halle, 1869.

³ Hegel, *Gesch. d. Philos.*, II, pag. 186.

⁴ Zeller, *Phil. d. Griech.*, II, pag. 484.

⁵ Zeller, *Op. cit.*, pag. 697.

Parmenide e il Filebo, tu scuopri quest' alternarsi continuo della speculazione e della poesia, senza che possa tracciarne l' esatto confine.¹

Ma non solo nella natura della mente Platonica, bensì ancora ne' presupposti istessi del Platonismo si fonda la necessità del mito. Certo, concediamo al Ferrai,² riescirà ben difficile il trovare una legge costante a cui siasi attenuto Platone nell' usare la forma mitica, ma non crediamo che non si possa scuoprire la ragione intima del mito in Platone. Il Platonismo difatti sta tutto nella fede piena ed invitta all' ideale che è la sola ed originaria realtà: e il divino filosofo per salvarla dalla turbinosa vicenda del sensibile si vide astretto ad attribuirle un' esistenza indipendente, chiusa in se stessa, imperturbabile ed eternamente serena. Ma arrivata a coteste altezze paurose la mente di Platone, dovea ridiscendere seguendo non più il processo ascensivo del conoscimento, ma il processo discensivo e genetico dell' Essere. Cotesta seconda parte fu però piuttosto abbozzata che compiuta da Platone; e la sua dottrina rimase, come notò giustamente il Deuschle³ piuttosto ontologica che genetica: il filosofo non ebbe propriamente nè l' interesse nè il modo di dedurre il sensibile dell' esperienza, e i due mondi rimasero paralleli e irriducibili. D' altra parte l' esperienza offriva il mondo sensibile e forzava il filosofo a tentarne una spiegazione qualunque, a escogitare una via per poterlo dedurre dall' essere primo. Ma il difficile passaggio non poteva determinarsi con rigore scientifico poichè la scienza si riferiva solo al principio ideale; non rimaneva dunque che rappresentarlo colle splendide descrizioni e coi miti⁴ « il cui significato essenziale, perciò, come dice lo Steinhart,⁵ sta nel rappresentare con immagini il passaggio dell' Idea al fenomeno, che non si riusciva a spiegare per via del pensiero. » In ordine a cotesto concetto il Susemihl ha

¹ Susemihl, *Genetische Entwick. d. Plat. Philos.*, I, 1, pag. 284. Leipzig, 1855, scrive: « Es wäre dies freilich unerklärlich, wenn man diese Form von vorn herein » als eine mit voller Freiheit und Bewusstheit ihrer Bedeutung von ihm gewählte » betrachten wollte, während sich doch dieselbe vielmehr, sich ihm mit einer inneren Notwendigkeit aufdrängte auch bevor das Ziel selber ihm mit voller Klarheit » entgegentrat. »

² Ferrai, *I Dialoghi di Platone*, I, Introduzione. Padova, 1873; H. Justi, *Die aesthetischen Elemente in der Plat. philosophie*, pag. 82 e seg. Marburg, 1859.

³ Deuschle, *Platonische Sprachphilos.*, pag. 38 e segg.; Ritter, *Histoire de la philos. ancienne*, II, pag. 240. Paris, 1858; Gregoriades, *Περὶ τῶν μύθων παρὰ Πλάτωνα* (*Inaugural-Dissertation*), pag. 58 e seg. Göttingen, 1879. Ueberweg, *Grundriss*, etc., I, pag. 148. Berlin, 1880.

⁴ Zeller, *Phil. d. Griech.*, II, pag. 485.

⁵ Steinhart, *Platon's Werke*, VI, pag. 73: « Den auf dem Wege des Denkens » nicht zu erklärenden Uebergang der Idee in die Erscheinung durch Bilder zu Anschauung zu bringen. » Zeller, *Op. cit.*, pag. 486, in nota; Susemihl, *Genetische Entwick. d. Plat. Philos.*, I, 1, pag. 284.

ancora notato ¹ « che in tutti i dialoghi indirettamente espositivi o dialettici, il mito appare in principio. Ed appunto perciò de' dialoghi costruttivi e discensivi abbisognava di queste forme intermedie, e quivi o appare alla conclusione oppure tutto è ripieno di mito,.... laddove ne' primi dialoghi come è naturale dalle prime parti che costituiscono il mito s'ascende poco a poco all'esposizione puramente scientifica, e questa in generale è sempre più tardi dell'esposizione mitica. » ²

Di cotesta necessità Platone stesso ha avuto chiara coscienza. Nel Timeo dove appunto egli tenta cotesto processo discensivo, riconosce la profonda diversità che corre tra il mondo ideale e il sensibile che ne è una pallida immagine (εἰκῶν), e quindi la necessità d' un doppio ordine di ragionamento corrispondente a queste due opposte realtà. A ciò che è stabile e fisso deve rispondere un discorso certo e determinato; e al contrario a ciò che solo è un simulacro risponde il discorso verisimile, l'opinione; ³ nè si può cercare più oltre. ⁴ Nello stesso modo poco appresso ⁵ parla dell' εἰκῶς μῦθος che è necessario nei λόγους περὶ γενέσεως, laddove la vera ἐπιστήμη è ben lontana dalli ondeggiamenti della δόξα comune che si arresta al sensibile e della quale ragiona così acutamente il Teeteto. Platone sente insomma tutta la difficoltà di discorrere de' principii dell' universo. ⁶

La ragione del mito Platonico è, dunque tutta intrinseca, e si radica nella natura stessa del sistema; lo stesso Teichmüller se n' è dovuto accorgere. Dapprima secondo li « Studien » Platone in ossequio alla fede popolare, mantenevasi fedele alle tradizioni religiose dei Greci, reputandole il più potente vincolo dell' ordinamento sociale; ma in realtà poi sotto la forma allegorica occultava un contenuto razionale, filosofico,

¹ Susemihl, *Op. cit.*, I, 1, pag. 283.

² Quando il Teichmüller (*Plat. Frage*, pag. 101) accusa lo Zeller d' aver creduto che Platone adoperi i miti « per dimostrare con essi qualche cosa, o per ottenere una più ampia conoscenza che non per mezzo della Filosofia » travisa il concetto del mito Platonico secondo lo Zeller. Poichè questi dice chiaro che dove manca il concetto filosofico sottentra il mito, e che la rappresentazione mitica non ripete giammai quello che è stato trovato dalla ragione.

³ Tim. 29 B: τοὺς δὲ τοῦ πρὸς μὲν εἰκῶς ἀπεικασθέντος, ὄντος δὲ εἰκόνος εἰκότας ἀνὰ λόγον τε εἰκῶν ὄντας. 56, C: Ἐκ δὲ πάντων ὧν περὶ τὰ γένη προειρήκαμεν, ὧς ἂν κατὰ τὸ εἰκὸς μάλιστα ἂν ἔχοι. 59 D, 72 D.

⁴ Tim. 29 D: περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν εἶτε πέρα ζητεῖν. Così pure μῦθος è chiamata tutta la descrizione del Timeo al 69, B.

⁵ Tim. 59 C, 30 B: κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶν ἔμψυχον ... γένεσθαι. Anche al 48 D, parla della τῶν εἰκότων λόγων δύναμιν 67 D, 55 D, 57 D, 68 B, e finalmente al 90 E si riassume il λόγον τὸν εἰκότα.

⁶ Tim. 48 C: τὸ νῦν οὐ ῥητέον, δι' ἄλλο μὲν οὐδέν, διὰ δὲ τὸ χαλεπὸν εἶναι κατὰ τὸν παρόντα τρόπον τῆς διεξόδου δηλῶσαι τὰ δοκῶντα. Susemihl, *Gent. Ent. d. Plat. Phil.*, III, pag. 320. Leipzig, 1860. Martin, *Études sur le Timée*, II, pag. 173. Grote, *Plato*, etc. III, pag. 245.

che poche auree nature potevan penetrare. Il mito in una parola era fatto per il popolo. Invece nella *Platonische Frage* riconosce una ragione ben più profonda dell'esposizione mitica. Come ogni Idealista egli non può ricavare da nessun principio del suo sistema l'individuo l'« omnimodo determinatum » giacchè i principii del sistema materia e idee sono entrambi universali e indeterminati. E poichè la posizione dell'individuo non scaturiva da' presupposti metafisici bisognava ottenerla per via mitologica.¹ Questo è appunto il fondamento de' miti del Timeo, come riconosce anche egli stesso. La mitologia è solo un punto di passaggio tra i principii universali, e il singolo dell'esperienza.²

Ora come conciliare questa doppia funzione del mito? Se il mito è solo per il popolo ed è lo specchio della verità filosofica, come poi potrà avere questa ragione così intima, come potrà essere un elemento così essenziale del pensiero e della dottrina Platonica? E se a Platone non riesce a colmare con rigore scientifico questa lacuna del suo sistema (il passaggio dall'idea e dalla materia all'elemento individuale) come potrà più sostenersi che in Platone non vi ha nè titubanze nè oscillazioni di sorta? In qual modo può affermare il Teichmüller che Platone mira a spiegare questo mondo reale³ se non può render ragione di questo elemento così essenziale dell'esperienza che è l'individuo? La differenza tra il Teichmüller e Zeller dunque sta solo in questo; che dove il secondo trova l'elemento mitico nella teoria delle idee, il primo lo trova nella deduzione dell'individuo.

Sennonchè mentre il mito Platonico generalmente supplisce ad una spiegazione scientifica del divenire, non per questo si può dire che esso non penetri in altre dottrine del sistema. Anzi noi troviamo⁴ che anche il mondo delle idee è spesso più descritto coll'immaginazione che dimostrato e determinato dalla ragione.⁵ Nel Fedro difatti chiama il mondo ideale τὸν ὑπερουράνιον τόπον e inneggia poeticamente a quest'essenza incolore e senza figura, benchè assicurati di dire il vero;⁶ e poco appresso

¹ Teichmüller, *Platon. Frage*, pag. 57: « Diese (Setzung) konnte wissenschaftlich nicht gewonnen werden, weil seine Principien nicht individuell waren. Deshalb mußte er eingestehen, und er gestand es ein, dass er diese Setzung nur mythologisch erreichen könnte und dass man nicht vergessen sollte das er Fabeln vortrüge. »

² Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 57.

³ Teichmüller, *Op. cit.*, Vorrede, pag. ix.

⁴ Zeller, *Phil. d. Griech.*, pag. 486, nota.

⁵ Il Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, I. Bd., pag. 60, Leipzig, 1855, scrive: « Eine überzeiträumliche Einheit, mehr ahnt und beschreibt als nachweist. »

⁶ Fedr., 247 C, τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὐτε τις ὑμνοίει πω τῶν τῆδε ποιητῆς οὐτε ποθ' ὑμνήσει κατ' ἄξιαν, ἔχει δὲ ὧδε. τολμητίον γὰρ οὖν τόγε ἀληθείς εἰπεῖν, ἀλλ' ὡς τε καὶ περὶ ἀληθείας λέγοντα. ἡ γὰρ ἀχρώματος τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὕτω ψυχῆς κυβερνήτῃ μόνῃ διατὴ νῶ.

descrive la sublime visione della bellezza, per le anime che viaggiano dietro al coro beato di Zeus, ¹ alcune delle quali precipitano nel mondo trascinate dal focoso destriero della passione. Nello stesso modo il Simposio ² descrive l'idea del Bello come spoglia d'ogni concrezione mortale, e nel Sofista è attribuita all'idea moto anima e vita. Anche il Bene il μέγιστον μάθημα è rassomigliato nel VI della Repubblica al sole che illumina e riscalda tutte quante le cose. Di questo elemento mitico che penetra anche nella dottrina delle idee, il Teichmüller non ha tenuto quel conto che bisognava, e s'egli avesse posto mente che dove il pensiero Platonico non poteva arrivare, quivi dovea sostituirlo il lavoro dell'immaginazione non avrebbe affermato che le idee Platoniche non son già sostanze separate (εἶδη χωριστά), ma che questa è una forma metaforica d'un pensiero profondamente filosofico. Il Teichmüller dice che la sola parte scientifica in Platone sono le idee: ma frattanto egli stesso deve confessare che anche qui bisogna sceverare il mitico dallo scientifico, e che tutte quelle determinazioni che fanno delle idee tante ipostasi vanno intese come tante metafore dell'immanenza di esse nel mondo.

Questo processo mezzo scientifico e mezzo poetico per cui Platone si sollevò alla concezione delle idee, lo descrisse nell'Eros del Simposio e del Fedro, come quell'impulso indistinto verso il bello ideale che è la vera molla della filosofia. Ed è naturale che questo moto ascendivo del sentimento e della ragione fosse da Platone avvolto in una veste mistica attraverso la quale soltanto si potesse scuoprire il concetto speculativo.

In questo bisogno dell'esposizione mitica però, alcuni storici insigni e tra li altri lo Zeller vogliono riconoscere un difetto di vigore e di potenza speculativa. L'Hegel ³ notava già che il mito non è punto il vero pensiero Platonico, ma anzi rivela l'impotenza del pensiero (Ohnmacht des Gedankens) che non riesce a trovare la sua vera espressione: lo storico contemporaneo anch'esso afferma che il mito Platonico esprime quasi sempre una lacuna nella conoscenza scientifica, e che è segno

¹ Fedr., 246 E, 250 B. Il Teichmüller (*Platon. Frage*, pag. 100) crede che il mito del Fedro abbia la sua ragione solo nel talento artistico di Platone: « Plato liebt (nicht nur) überall seine philosophischen Sätze durch Mythen zu illustriren (Phædr. 275). » Noi invece troviamo un motivo ben più profondo di questi miti Platonici nella natura stessa dal pensiero e del sistema. Che se nel Protagora 347 C e segg., Socrate rimprovera al sofista d'Abdera perchè invece di seguire la questione filosofica si divaga a citare l'autorità di Simonide e degli altri poeti, ciò non dimostra punto (come crede Teichmüller) che Platone tenesse a vile l'elemento immaginoso, ma è una critica che da una parte risponde all'indole antipoetica del Socrate storico, e dall'altra mira solo a colpire la pompa horiosa di citazioni, e l'inopportuna erudizione dei Sofisti.

² Sympos. 211 E: αὐτὸ τὸ καλὸν εἰλικρινές, καθαρόν, ἄμικτον, ἀλλὰ μὴ ἀνάπλεων σαρκῶν τ' ἀνθρώπων καὶ χρωμάτων καὶ ἄλλης πολλῆς φλυαρίας ἐννητῆς, etc.

³ Hegel, *Gesch. d. Philos.*, II, pag. 188.

di debolezza speculativa; che Platone, (così egli dice¹ non può essere ancora filosofo intiero, poichè è ancora troppo poeta.¹ Tuttavia non bisogna dimenticare ch'è cotesto bisogno del mito non era tanto proprio alla mente di Platone, quanto una conseguenza dei difficili problemi che Platone per primo avea avuto l'ardir d'affrontare; giacchè in quei primi slanci verso un mondo ideale, d'un mondo che non è il nostro, era naturale il bisogno d'un linguaggio metaforico² che desse corpo, a dir così, a quelle astratte concezioni. Questa necessità adunque non esprime un difetto di valore speculativo in Platone, ma ci fa fede anche una volta dell'impossibilità di concepire adeguatamente ciò che è affatto immateriale. Anche in molti sistemi moderni d'Idealismo noi troviamo non di rado determinata la natura delle cose trascendenti a forza di metafore e d'immagini.

Fino a qui abbiám veduto come l'elemento mitico penetri quasi inconsapevolmente nel pensiero, e nelle dottrine Platoniche: anzi come nelle dottrine naturali si dia solo l'opinione ma non scienza. Ma v'ha un altro gruppo di miti che egli ha raccolto dalle tradizioni religiose e dalle filosofie precedenti e introdotte nel suo sistema, modificandone la forma, ma serbandone intiero il contenuto essenziale.³ In generale cotesti miti (che si riferiscono all'altra vita e di cui si dà una conoscenza generale, ma non in particolare) hanno in Platone una ragione religiosa e morale, anzichè un motivo e un significato speculativo; vogliam dire son piuttosto postulati etici che conseguenze rigorosamente dedotte dai

¹ Zeller, *Phil. d. Griech.*, pag. 485: « Sie (mythen) zeigen die Punkte an, wo es sich herausstellt dass er noch nicht ganz Philosoph sein kann, weil noch zuviel vom Dichter in ihm ist. »

² Lange, *Histoire du Matérialisme*, pag. 454, num. 48.

³ Il Teichmüller, *Neue Studien*, II, pag. 139, cita il Tylor che nella *Civiltà primitiva* studiando la formazione primitiva dei miti, parla anche dei miti Platonici, ed aggiunge che la storia della Filosofia comincia là dove comincia la storia de' Concetti, nè si può porre in un fascio i pensieri del divino filosofo coi prodotti d'una età preistorica. Questa critica è giusta se non si distingue profondamente il mito primitivo spontaneo dei popoli, dalla tendenza mitopeica riflessa e personale di alcune menti creatrici e poetiche, a cui non basta l'arida esposizione dottrinale. Come il Teichmüller ha fatto la storia dei concetti nella filosofia, altri potrebbe ben fare (ed è stato tentato) la storia delle immagini e dei miti filosofici, per mostrare quanta parte essi abbiano avuta nella formazione dei sistemi. Ma bisogna anche por mente che Platone viveva in un tempo in cui la sfiducia scettica alla tradizione religiosa non avea ancora poste profonde radici. E gli stessi rapporti che il Teichmüller ricerca (e secondo noi con molta ragione perchè confermati dalla concorde testimonianza degli antichi) fra le dottrine d'Eraclito e quelle de' misteri orfici e la teologia sacerdotale dell'Egitto, persuadono sempre più, che anche Platone, la cui parentela con Eraclito è indubitabile, serbasse profonda venerazione e credenza nella metempsicosi e nelle altre dottrine egiziane, che per mezzo dei Pitagorici e dell'Orfismo eran penetrate nella Grecia.

presupposti filosofici del sistema. Non per questo però abbiám dritto di dire, come crede Teichmüller, che Platone non abbia vera fede in questi miti, che Platone non creda alla verità del loro contenuto essenziale, sebbene come poeta ne allarghi la forma e si trattenga in splendide e vive descrizioni, mirando sempre a un ammaestramento morale, che talvolta egli esprime chiaro come nel Gorgia, nella Repubblica, nel Politico, nel Fedone, o tal'altra lascia facilmente intravedere al lettore. Platone non dev'esser considerato unicamente come un'intelligenza speculativa, ma come un benefattore delli uomini, ¹ in quanto non perde mai di vista l'applicazione pratica delle sue dottrine, e la rigenerazione morale della società. E noi vediamo che all'ardito idealista del VI e del VII della Repubblica, sottentra l'uomo più pratico dell'VIII e del IX e il sottile dialettico del Sofista e del Parmenide si trasforma nell'uomo profondamente religioso delle Leggi. Se noi distacciamo cotesti due aspetti di questa grande personalità, non possiamo più persuaderci come Platone potesse aver fede piena ed inconcussa a certi miti tradizionali, anche se non si accordassero, o anzi talvolta s'opponessero affatto ai suoi presupposti speculativi.

Noi troviamo in Platone questo doppio fatto che il Teichmüller non vuol riconoscere. Egli certo non ritiene come strettamente scientifiche queste parti descrittive del mito, e tratteggia con tante particolarità la vita oltremondana, miste di strani portenti, diffuse d'una leggera tinta d'ironia, ² che non si può dubitare un istante ch'egli non le adoperi come un elemento artistico, o come ammaestramento morale per il demo. Egli stesso apertamente ci avverte, come vedremo, di non ritenere le sue poetiche descrizioni come verità scientifiche. Ma d'altra parte egli non si può intieramente distaccare dal contenuto tradizionale, e se qualche volta vacilla nella fede alle tradizioni Elleniche sulla vita oltremondana, ³ poi sempre mira all'accordo della tradizione colla filosofia. Senza dubbio non è difficile a rilevare la poca solidità di cotesto accordo, ma non per questo possiamo negare che Platone lo tentasse. In fondo al mito della veneranda tradizione egli scuopre una verità profonda, che pone in rilievo, e cotesta verità non è solo una massima etica che ne ricava, ma un concetto filosofico che accoglie come parte del suo sistema. E questo, vedremo, Platone lo dice chiaramente.

¹ Il Krohn anzi in questo ripone la vera grandezza di Platone di fronte ad Aristotele: « Im Physischen und Erkenntnisstheoretischen wird er von dem Stagiriten » so weit übertroffen, dass er neben ihm nicht zählt; im Sittlichen ist er der unvergleichlich Tiefere; ein göttlicher Seher, dessen Gleichen die Gedankengeschichte nicht wieder aufweist. » (*Der Plat. Staat.*, pag. 247). Come si vede questo è precisamente il rovescio di ciò che pensa il Teichmüller. Quindi in questo caso come in tanti altri la verità sta nel mezzo!

² Zeller, *Phil. d. Griech.*, pag. 697.

³ *Apolog. Socrat.*, 40 C, D, E; 41 C; *Meno* 86 B.

Questo modo d'interpretare il mito platonico è combattuto aspramente dal Teichmüller, ma tutte le sue obiezioni presuppongono la verità del suo principio: che Platone è solo un filosofo e quindi non può credere seriamente al mito, sia nelle sue parti, come nel suo fondamento, ma l'adopra come strumento educativo del popolo. Nessuno meglio di Platone, egli dice, ha accuratamente distinto i gradi diversi della certezza, ed espressamente avverte qual grado di certezza appartenga ad ogni sua dottrina.¹ Ed è vero; ma appunto la quistione sta nel vedere qual grado di certezza appartenga a queste dottrine che Teichmüller ritiene per puri miti. Dice forse Platone espressamente, che è tutto mito dove Teichmüller crede che debba essere perchè il filosofo non sia in contraddizione con se stesso? O non piuttosto dice espressamente il contrario?

Il Teichmüller rimprovera allo Zeller che egli non può avere un criterio per sceverare la parte scientifica dal mito, e che non gli rimane che una « Scelta razionale » del mito, giacchè non pone un'essenziale differenza tra il mitico e il dogmatico, ma solo una differenza quantitativa.² Ora non è punto vero che per lo Zeller il mito stia in ciò che v'ha di assurdo; ma anzi egli non trascura di mostrare per quali aspetti le dottrine della metempsicosi, della reminiscenza, ec., si colleghino e scendano dai presupposti filosofici, che son la misura principale del loro valore scientifico; e d'altra parte con molta ragione tien conto de' motivi etici che condussero il filosofo ad accogliere nel sistema la dottrina della vita oltremondana delle pene e dei premii avvenire.³ Non è dunque a capriccio che lo Zeller accoglie come dottrine, queste che Teichmüller tiene per miti da capo a fondo, ma si giova di molti criterii considerando Platone, non solo come filosofo, ma come artista e greco. E del resto concesso pure che fosse sempre possibile a noi determinare esattamente ciò che vi ha di strettamente scientifico nel mito Platonico, e che Platone l'avesse sempre accuratamente determinato, è vero che il Teichmüller traccia un esatto confine tra il mito e la filosofia?

Abbiamo già veduto come egli una volta dia al mito Platonico un valore e una funzione tutta esteriore, cioè l'educazione morale e filosofica del popolo, ma che è poi costretto a riconoscere una necessità interiore del mito nel Platonismo. Ora se non si ammette la possibilità che

¹ Teichmüller, *Platon. Frage*, pag. 57.

² Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 92: « Wie man siehet, giebt es für Zeller gar keinen wesentlichen Unterschied zwischen Mythischen und Dogmatischen, sonder nur einen quantitativen.... » « Unter Mythischem versteht er nur das Absurdeste und da muss ihm natürlich die Gränze schwer zu ziehen sein. »

³ Anche lo Stein, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*, 1^{er} Th., pag. 241, Göttingen, 1862, scrive: « Seine Anerkennung des Mythos doch auch eine tief innerlich begründete, mit seiner ganzen philosophischen Haltung unmittelbar » Zusammenhängende. »

Platone credesse al contenuto essenziale del mito, pur ritenendo come finzioni poetiche molte parti di esso, si arriva alla strana conseguenza (che il Teichmüller non avverte) di prendere per miti nello stesso modo la metempsicosi, la reminiscenza, l'immortalità personale, le idee trascendenti come la caldaia del Timeo, il cocchio del Fedro e l'androgino del Simposio o l'acque di Ameles nella Repubblica. Chi non vede la profonda differenza tra questi e quelli? Chi dirà che Platone abbia avuto la stessa fede nella dottrina dell'immortalità individuale quanta nel mito dell'androgino?

Il Teichmüller è costretto altre volte a confessare che anche il filosofo è uomo e non può vivere al di fuori del pensiero dalle tendenze del suo tempo, dalle tradizioni del suo popolo, e che anche in lui si fa sentire l'influenza della *δόξα* comune, e il bisogno della favola e del mito.¹ Ma se questo si concede, dov'è più quel pensatore così rigoroso come supposeva il critico? Il mito non è composto più soltanto per diffondere la verità filosofica, ma scaturisce dal fondo stesso dello spirito platonico.

Con molta ragione, a nostro giudizio, avea osservato lo Zeller che non è punto una contraddizione il riconoscere nelle particolarità d'una dottrina, uno scherzo poetico e considerarla tuttavia nel suo complesso come parte organica del sistema.² Ma il Teichmüller non concede questa distinzione,³ quando il mito gli pare che contrasti apertamente ai principii platonici. Egli però non tocca punto dei luoghi platonici addotti dallo Zeller ad appoggio della sua interpretazione, nè di alcuni altri che lo Zeller non ha accennati, nei quali evidentemente si scuopre quell'accordo che la mente armonica di Platone ristabiliva fra la tradizione e la filosofia.⁴ Fermiamoci un momento sopra alcuni di essi che sono di maggior rilievo.

L'immortalità com'è rappresentata nei libri della Repubblica è uno sforzo per conciliare la speculazione colla mitologia tradizionale risguardata nel suo essenziale contenuto. Nei primi libri Platone ricerca che cos'è la giustizia in se stessa, non rispetto al premio che può conse-

¹ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 98: « Plato schätze die religiöse Orthodoxie nicht » bloss, weil sie für den Adel und das Volk die einzig mögliche Form ist, in der sie » an der Wahrheit Antheil nehmen, sondern er meinte, dass auch die Wissenden den » Mythos benutzen können, um das trotz aller Wissenschaft in jedem Menschen » noch vorhandene Kind wie durch ein Ammen-Zauberlied ruhig zu singen: denn » während die Ritter und der Arbeit stand an der dialektischen Erkenntniss überhaupt » nicht theilhaben können, so haben die Auserwählten, die Erlöser oder die Wis- » senden doch immer auch Antheil an den unteren Zuständen der Seele und müssen » desshalb der religiösen Orthodoxie nicht spröde den Rücken kehren, sondern kön- » nen sie für den festbestimmten Kreis ihrer Geltung auerkennen und gebrauchen. »

² Zeller, *Phil. d. Griech.*, pag. 709.

³ Teichmüller, *Platon. Frage*, pag. 93, nota.

⁴ Steinhart, *Platon's Werke*, IV, pag. 430.

guirle in questa o nell'altra vita, e alle pene che minacciano chi l'ha violata; ma però lascia qua e colà intravedere che questo premio e questa pena ci sono, e che saranno oggetto d'una successiva ricerca. Il Krohn ha creduto senza ragione che nei primi libri della Repubblica Platone si stacchi dai miti tradizionali o a meglio dire dalla fede nell'altra vita.¹ È ben vero che si parla d'un premio immanente nell'anima, lasciando ad altri il lodare i premi esteriori;² che questi sono insufficienti al saggio, e servono piuttosto ad impaurire l'ingiusto moribondo;³ e sono poi mescolati dai poeti di mille strane superstizioni ed errori;⁴ ma bisogna por monte che con questo Platone non nega nè dubita punto dell'altra vita, e che il Socrate platonico vuol solo sgombrare tutti quelli elementi che possono turbare la libera ricerca sulla natura intima della giustizia.

In questo modo i primi libri lungi da opporsi come pensava il Krohn, si connettono strettamente ed apron la via all'ultimo della Repubblica: giacchè come quivi Socrate s'esprime,⁵ dopo aver ricercato che cosa sia in se stessa la giustizia e come basti a se stessa, è ben lecito vedere quale sanzione le conseguiti così tra gli uomini come tra gli Dei; all'etica dei primi libri, fondata sulla psicologia, sulla φύσις dell'anima,

¹ Krohn, *Der Platonische Staat*, pag. 264; *Die Platon. Frage*, pag. 3 e segg.

² Rep. II, 358 B. La virtù è chiamata αὐτὸ κατ' αὐτὸ ἰὸν ἐν τῇ ψυχῇ — τοὺς δὲ μισθοὺς καὶ τὰ γιγνώμενα ὅπ' αὐτῶν ἱάσαι χαίρουσιν. II, 367 D: τοῦτ' οὖν αὐτὸ ἐπαινεσον δικαιοσύνης, ὃ αὐτὴ δι' αὐτὴν τὸν ἔχοντα ὀνίνησι καὶ ἀδικία βλάπτει· μισθοὺς δὲ καὶ δόξας πάρεσ' ἄλλοις ἐπαινεῖν. Cfr. 366 E.

³ Rep. I, 330 D: οἱ τε γὰρ λεγόμενοι μῦθοι περὶ τῶν ἐν Ἅιδου, ὡς τὸν ἐνθάδε ἀδικήσαντα δεῖ ἐκεῖ διδόναι δίκην, καταγελῶμενοι τίως, τότε δὴ στορέφουσιν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν μὴ ἀληθεῖς ὦσι, ec. Lo Zeller (*Op. cit.*, pag. 469, 3) a ragione vede in questo passo come una preparazione alla conclusione del X Libro, e invano il Krohn lo adduce a favore della sua tesi. Il καταγελῶμενοι non solo è in bocca di Cefalo non del Socrate platonico, ma non si riferisce punto agli interlocutori, bensì agli ingiusti che in vita avean preso a giuoco la vita avvenire.

⁴ Rep. III, 386 B: τῶν Ἄδου ἡγούμενον εἶναι τε καὶ δεινὸν εἶναι οἷσι τινὰ θανάτου ἀδεῖ ἔσσεσθαι καὶ ἐν ταῖς μάχαις αἰρήσεσθαι πρὸ ἧττης τε καὶ δουλείας θάνατον; onde i mitologi sono avvertiti μὴ λοιδορεῖν ἀπλῶς οὕτω τὰ ἐν Ἄδου, ἀλλὰ μάλλον ἐπαινεῖν. Qui parla del modo con cui vien descritto l'Adè, non dell'Adè stesso. La stessa avvertenza ai mitologi rivela la fede al contenuto essenziale della tradizione sull'altra vita. Nell'altro luogo III, 387 D: Ἀλλὰ μὴν καὶ τόδε λέγομεν, ὡς ὁτοιούτος μάλιστα αὐτὸς αὐτῷ αὐτάρκειας πρὸς τὸ εὖ ζῆν καὶ διαφερόντως τῶν ἄλλων ἥκιστα ἐτέρου προσδεῖται, si svolge un pensiero stoico dell'autarchia del giusto e dell'indifferenza per la perdita degli amici e degli averi, ec., senza che s'escluda l'altra vita.

⁵ Rep. X, 612 B: οὐ τοὺς μισθοὺς.... ἐπηνέγκμεν. — νῦν ἤδη ἀνεπίφθονόν ἐστι πρὸς ἐκείνους καὶ τοὺς μισθοὺς τῇ δικαιοσύνῃ.... ἀποδοῦναι, ὅσους τε καὶ οἷους τῇ ψυχῇ παρέχει παρ' ἀνθρώπων τε καὶ θεῶν, ζῶντός τε ἐστὶ τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἐπειδὴν τελευτήσῃ; Παντάπασι μὲν οὖν. 614 A: Ταῦτα τοίνυν (ἄθλ' αὖτε καὶ μισθοὶ καὶ δῶρα) οὐδὲν ἐστὶ πλεονέχον οὐδὲ μιν εἰς τὸ πλεονέχον ἀποδοῦναι. Questi due luoghi rovesciano tutta la costruzione del Krohn.

succede in sul fine un'etica teologica che cerca di porsi d'accordo colla tradizione. Platone parla difatti di ἄλλοι λόγοι sulla immortalità dell'anima,¹ ed è quistione tra i critici a quali ragioni egli accenni. Lo Schleiermacher e dietro lui gli altri interpreti fino allo Zeller² hanno creduto che s'intenda alludere alle prove del Fedone. Ma non è punto necessario che gli ἄλλοι λόγοι si riferiscano a scritture platoniche, ed anzi preme ricordarsi che anche nel Fedone³ si parla di un παλαιός λόγος οὗ μεμνήμεθα, che offre una prova dell'immortalità ricavata dal divenire, dall'alternativa vicenda della morte e della vita. Onde è facile supporre che questi ἄλλοι λόγοι del decimo libro si riferiscano anch'essi alle dottrine tradizionali sull'immortalità che certo eran non poche e assai diffuse.

Ora Platone mostra in varii luoghi di credere alla verità che sta in fondo a questi miti;⁴ e dopo aver diffusamente descritto lo stato dell'anima dopo la morte, conclude dicendo che il mito è salvo, e prestandogli fede potremo tutti esser salvi in questa e nell'altra vita.⁵ Così dunque Platone spiega quali sieno gli ἄλλοι λόγοι, cioè i miti tradizionali, e mostra di prestar fede al loro contenuto essenziale. Nel VI e VII Libro avea descritto la conoscenza pura come ultimo fine dello spirito, qui invece è il trionfo del principio morale nell'altra vita; là tratteggia uno stato ideale a capo di cui sta la speculazione e il mondo delle idee, qua rappresenta una vita misteriosa, dove al di sopra delle idee campeggia l'inesorabile ἀνάγκη⁶ come in un dramma d'Eschilo.

Non solo però dai precetti morali, ch'ei ricava da un mito si può raccogliere che nel complesso Platone credeva alla sua verità, ma talvolta egli stesso ce ne avverte, come nel Gorgia, in modo da non lasciare dubbio alcuno. Lo scopo del mito escatologico del Gorgia è di provare come piuttosto che della morte bisogna temere il mal fare, giacchè nulla è peggiore che discendere all'Ade coll'anima carica d'ogni peccato.⁷ Questo

¹ Rep. X, 611 B: ὅτι μὲν τοίνυν ὁ θάνατος ἡ ψυχῇ, καὶ ὁ ἄρτι λόγος καὶ οἱ ἄλλοι ἀναγκάσειεν αὐτὴν.

² Zeller, *Phil. d. Griech.*, II, pag. 700, 2; Schultess, *Platonische Forschungen*, pag. 58. Bonn, 1875.

³ Phaed. 70 C.

⁴ Rep. X, 614 A.

⁵ Rep. X, 621 C: καὶ οὕτως, ὁ Γλαύκων, μῦθος ἐσώθη καὶ οὐκ ἀπώλετο καὶ ἡμᾶς αὖ σώσειεν, ἂν πειθώμεθα αὐτῷ . . . νομίζοντες ὁ θάνατος ψυχῇ καὶ δυνατόν πάντα μὲν κακὰ ἀνέχεσθαι, πάντα δὲ ἀγαθὰ, etc. Che al 608 D, Glaucone faccia le meraviglie all'annuncio che fa Socrate della ricerca sull'immortalità dell'anima, non significa già come ha creduto il Krohn, *Der Plat. Staat*, pag. 265, che un'opposizione e una rapida mutazione di dottrina. Vedila spiegata con più larghe e solide ragioni dallo Steinhart, *Platon's Werke uebers.*, von H. Müller, IV Bd., pag. 548; *Anmerk. z. Phaed.* 6 e 7. Leipzig, 1854.

⁶ Vedi il bel paragone che ne fa il Krohn, *Plat. Staat.*, pag. 276.

⁷ Gorgia 522 E: αὐτὸ μὲν γὰρ τὸ ἀποθνήσκειν οὐδεὶς φοβέται, ὅστις μὴ παντάπασιν ἀλόγιστος τε καὶ ἀνάνδρὸς ἴσται, τὸ δ' ἀδικεῖν φοβέται. πολλῶν γὰρ ἀδικημάτων γε-

racconto non è già un μῦθος come a prima vista si potrebbe credere, ma sibbene un λόγος (dice Socrate), e fin dal principio è dichiarato che il suo contenuto è vero senza dubbio,¹ ed egli ci presta una fede piena ed intera.²

Già sotto l'antico regno di Kronos v'era la legge (νόμος) che i buoni dopo morte andassero all'isole de' beati, ed i cattivi nell'Averno. Sennonché il giudizio si faceva anco viventi gli uomini, onde non di rado accadeva che l'anime malvagie vestite di bei corpi, di nobile schiatta ed adorne di ricchezze, ingannassero i malaccorti giudici. Allora Zeus che con Plutone e Poseidone era succeduto al padre spotestato, propose che l'anime si giudicassero dopo morte, spoglie di tutti gli ornamenti del corpo, e da un giudice che ne vedesse addentro i vizi e le virtù, senza sapere qual personaggio egli avesse dinanzi a sé. Stabili poi tre giudici, Minosse e Radamanto per l'Asia, Eaco per l'Europa, affinché giudicassero equamente le anime.

Tutto questo, conclude Platone, potrà forse parere una favola da vecchiarelle e da non farne caso. E certo ciò non potrebbe far meraviglia « se dopo tante ricerche si potesse trovare cose migliori e più vere di queste. »³ Come negare che Platone creda seriamente al mito da lui descritto? Nel seguito, dice Teichmüller, Platone non difende il mito, ma prova solo che i suoi principii son rimasti fermi ed inconcussi. Questo però non è il vero senso della conclusione Platonica. Egli dice, continuando il pensiero di sopra, « non si può anzi mostrare che si debba menare altra vita, se non quella che sembra condurre colà; ma tra tante ragioni (λόγος), rifiutate tutte le altre, questa sola rimane, che si deve piuttosto guardarsi dal fare ingiustizia che dal riceverla. »⁴ Qui certo i λόγοι a cui accenna, non sono il mito, ma tutti gli altri modi di vivere di cui ha parlato nel dialogo. Il mito anzi non è che una riprova della

μοντα τὴν ψυχὴν εἰς Ἄδου ἀρκεῖσθαι πάντων ἔσχατον κακῶν ἔστιν. εἰ δὲ βούλει σοὶ ἐγώ, ὡς τοῦτο οὕτως ἔχει, εἰδὼς λόγον λέξει.

¹ Gorgia 523 A: "Ἀκούε δ' ἡ, φασί, μάλα καλοῦ λόγου, ὃν σὺ μὲν ἡγήσει μῦθον, ὡς ἐγώ μιν, ἐγὼ δὲ λόγον. ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοὶ λέξω ἀ μὲλλον λέγειν. 524 B: Ταῦτ' ἔστιν, ὦ Καλλίκλεις, ἀ ἐγὼ ἀκηκοὺς πιστεύω ἀληθῆ εἶναι.

² Gorgia 526 D: Ἐγὼ μὲν οὖν, ὦ Καλλίκλεις, ὑπὸ τούτων τῶν λόγων πείσσομαι.

³ Gorgia, 527 A: Τάχα δ' οὐ ταῦτα μῦθος; σοὶ δοκεῖ λέγεσθαι, ὥσπερ γραφός, καὶ καταφρονεῖς αὐτῶν. καὶ οὐδέν γ' ἂν ἦν θαυμαστόν καταφρονεῖν τούτων, εἰ πῇ ζητοῦντες εἴχομεν αὐτῶν βελτίω καὶ ἀληθέστερα εὑρεῖν. Il Teichmüller capovolge affatto il senso di questo passo, quando nella *Platon. Frage*, pag. 99, spiegando quest'ultime parole scrive: « Darum sei es gar sehr natürlich, diese Mythe als Mythe zu verachten, man » könne aber doch nicht (?) läugnen, dass sich etwas Schöneres und Wahreres nicht » finden liesse, da sie der bildliche Ausdruck für die philosophische Erkenntnis sei. » Platone dice espressamente l'opposto di quel che pensa il critico tedesco.

⁴ Gorgia, 527 B: οὐκ ἔχει ἀποδείξει, ὡς δεῖ ἄλλον τινα βίον ζῆν ἢ τοῦτον, ὅσπερ καὶ αἰεὶ φαίνεται συμφέρων. ἀλλ' ἐν τασούτοις λόγοις τῶν ἄλλων ἐλεγχόμενον μόνος αὐτός ἡμεῖς ὁ λόγος ὡς ἐπιλαβητέον ἐστὶ τὸ ἀδικεῖν μᾶλλον ἢ τὸ ἀδικεῖσθαι, etc.

necessità ed utilità di una giusta vita.¹ Senza dubbio, come confessa anche lo Stein,² non è facile determinare quanta verità conteneva per Platone questo λόγος, ma non si può negare ch'egli credesse al suo fondamento, cioè i premi e le pene dell'altra vita, quando egli stesso ce lo dice apertamente.³ Nè è qui il caso di dire « fabula docet » come vuole il nostro critico.

Del resto la favola non si potrebbe nemmeno dire specchio (Spiegelbild) della verità filosofica che è la conclusione del dialogo: giacchè mentre il mito rappresenta la sanzione oltremondana il risultato filosofico invece sarebbe la sanzione immanente alla virtù e al vizio nella vita terrena; tra forma e contenuto ci sarebbe dissidio e non corrispondenza perfetta qual'è richiesta dall'allegoria.

Lo Zeller⁴ ad appoggio del suo concetto sopraccennato citava un luogo del Fedone, di cui però non ha fatto parola il Teichmüller. Alla fine del mito escatologico del Fedone, Socrate afferma che non si può ragionevolmente porre in dubbio l'esistenza d'un'altra vita, e che l'anima sia immortale; e tuttavia si può dubitare che le cose stieno così o così circa le anime e le loro abitazioni.⁵ Aggiunge poi che egli stesso dapprima s'era appagato di questo mito dal quale può nondimeno chi sappia astenersi dai piaceri del senso, e darsi tutto alle gioie pure dello spirito, ricavare ragione di sperare per la vita avvenire. Questo luogo è d'un'importanza speciale perchè ci fa vedere la funzione del mito nella filosofia platonica sceverando assai chiaramente quel che v'ha di scientifico da ciò che v'ha di fantastico. Tutti questi miti ricchi di splendide descrizioni presuppongono la dottrina filosofica, il substrato scientifico sopra cui Platone ha foggato tutto il suo immaginoso edificio.

Ma concesso pure che questi miti sien per lui puri strumenti di ortodossia, di religiosa educazione, non potremo ammettere perciò giam-

¹ Il Teichmüller, *Op. cit.*, loc. cit., dice: « Diese philosophischen Sätze wie » derholt er deshalb als Gedankeninhalt (λόγος) des Mythos zum Schluss noch ein » mal. » Ma non osserva che Platone chiama λόγοι anche ciò che egli intende si riferisca al mito. Così al 523 A, anzichè μῦθος avea chiamato λόγος il suo racconto.

² Stein, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*, Bd. I, pag. 176. Il Teichmüller a torto adduce a favor della sua dottrina le parole di questo storico. (*Platon. Frage*, pag. 97.)

³ Gorgia, 527 C: Ἐμοὶ οὖν παιδόμενος ἀκολούθησον ἐνταῦθα, οἷ ἀπικόμενος εὐδαιμονήσεις καὶ ζῶν καὶ τελευτήσας, ὡς ὁσὺς λόγος σημαίνει. Baur, *Das Christliche der Platon.*, pag. 318.

⁴ Zeller, *Phil. d. Griech.*, pag. 697, 709.

⁵ Phaed. 114 D: Τὸ μὲν οὖν ταῦτα δισχυρίσασθαι οὕτως ἔχειν, ὡς ἐγὼ διεήλυθα, οὐ πρέπει νοῦν ἔχοντι ἀνδρὶ. ὅτι μέντοι ἢ ταῦτ' ἐστὶν ἢ τοιαῦτ' ἅττα περὶ τὰς ψυχὰς ἡμῶν καὶ τὰς οἰκίσεις, ἐπεὶ περ ἀθάνατόν γ' ἡ ψυχὴ φαίνεται οὐσα, τοῦτο καὶ πρέπει μοι δοκεῖ καὶ ἄξιον κινδυνεύειν οἰομένῳ οὕτως ἔχειν.

mai che tutto sia mito nelle dottrine della reminiscenza della preesistenza e soprattutto dell' immortalità individuale. Su questo argomento dovremo rifarci più sotto quando ci occuperemo dell' immortalità in Platone, del suo significato, del suo fondamento, ma qui ci preme solo avvertire che se non ci atteniamo fedelmente al processo e alla natura del pensiero Platonico, ed allarghiamo così ampiamente il dominio del mito, non potremo negare che mito è pure la dottrina delle idee com' egli ce le descrive, e allora è perduto ogni criterio certo e sicuro dell' interpretazione Platonica, ed ogni critico può rifarsi il Platonismo a suo talento. Il fatto è che Platone stesso ci addita chiaramente il rapporto di queste dottrine con tutto il sistema. La reminiscenza è come il centro e il punto da cui muove Platone per mostrare la preesistenza e l' immortalità che essa rannoda come i due estremi della catena.¹ Queste due teoriche in una parola s' impernano nel fatto psicologico della reminiscenza. Platone difatti in sul primo mette in chiaro il fatto stesso dell' ἀνάμνησις e le sue condizioni, e provando che l' idee d' uguaglianza, di simiglianza, di bellezza, non posson ricavarsi dalle cose uguali simili e belle che sono nel contempo ineguali, dissimili, brutte e così via, « è necessario, conclude, che noi abbiamo preconosciuto l' uguaglianza in sè, prima d' aver vedute e conosciute le cose eguali. »² Così la reminiscenza suppone la preesistenza e questa poi è addotta come una delle prove dell' immortalità dell' anima. Ed è questo processo ascensivo o induttivo che si trova nel Menone. Dallo schiavo ignaro della geometria, Socrate con opportune interrogazioni ricava le verità geometriche. E poichè questa scienza non l' ha sempre avuta nè l' ha acquistata in questa vita, bisogna che l' abbia appresa in altro tempo. Di qui poi si ricava la prova dell' immortalità.³ Il vero punto di partenza del pensiero Platonico è dunque (e non poteva essere altrimenti) il fatto psicologico dell' ἀνάμνησις, giacchè egli vuole appoggiare l' immortalità e la preesistenza ad un saldo fondamento, cioè ad un fatto sperimentale che

¹ Quindi a torto lo Zeller segue il processo inverso, dalla preesistenza alla reminiscenza (*Op. cit.*, pag. 496). Egli dice: « Diese Lehre (der Wiedererinnerung) ist » eine Folgerung welches sich der Philosoph nicht wohl entziehen konnte wenn er » einmal eine Präexistenz der Seele annahm » (pag. 707). Quest' argomentazione però è inversa a quella che fa Platone. Egli non dice infatti « un' esistenza infinita deve aver lasciato in noi tracce che sebbene oscure alla nostra coscienza, pure possono ravvivarsi. Ma dice anzi, poichè in noi v' hanno idee di cui l' esperienza non può dar ragione, esse debbon essere i vestigi d' una vita anteriore. » In una parola il processo vero di Platone è ascensivo, non discensivo come crede lo Zeller. I luoghi sottocitati lo provano ad evidenza.

² Meno 86 A: Εἰ δὲ μὴ ἐν τῷ νῦν βίῳ λαβὼν οὐκ ἦδη τοῦτο δὴλον, ὅτι ἐν ἄλλῳ τινὶ χρόνῳ εἶχε, καὶ μεμνημένος φαίνεται — οὐκ οὖν οὕτως γ' ἐστὶν ὁ χρόνος, ὅτ' οὐκ ἦν ἄνθρωπος; — Nai e seg.

³ Phaed., 77 D.

da fino osservatore quale si mostrò nel Teeteto ha messo così bene in rilievo.¹

Da questa connessione così rigorosa dal punto di vista Platonico fra le tre dottrine accennate, si ricava com'esse formino una parte organica del sistema. La possibilità di conoscere le idee che è l'essenziale del Platonismo, è distrutta senza la reminiscenza e la preesistenza, giacchè non potremmo sollevarci a qualche cosa di universale se fossimo circoscritti all'esperienza sensibile, e ciò non sarebbe possibile alla sua volta se non avessimo avuta l'intuizione delle idee in una vita anteriore,² per cui solo l'anima umana è capace di poggiare all'idee³ essendo essa sola come dice Aristotele il τόπος εἰδῶν.⁴

Ma anche da un altro lato si raccoglie come la dottrina dell'ἀνάμνησις e della preesistenza sien di somma importanza per Platone. Esse infatti non solo sono prove dell'immortalità nel Fedone, ma quel che è più costituiscono l'unica soluzione del problema posto nel Teeteto « che cos'è la scienza » e come essa sia possibile. La possibilità della Scienza era messa in forse dal dilemma sofistico formulato nel Menone (ἐριστικὸν λόγον. 80 E) che l'uomo non possa ricercare nè ciò che sa, nè ciò che non sa, perchè nel primo caso non ci è bisogno della ricerca, nel secondo essa è impossibile.⁵ Platone risponde a questa obbiezione dicendo appunto che il sapere e l'apprendere non è che un ricordarsi di ciò che s'era dimenticato,⁶ e appunto perciò nel Teeteto distingue la scienza posseduta κτήσις, e quella usata ἔξις,⁷ un sapere in potenza, e un sapere in atto come dirà Aristotele.

La reminiscenza non è dunque solo un mito come la crede il Teich-

¹ Si potrebbe qui opporre il Fedro dove la preesistenza è prima, e da questa è dedotta la reminiscenza delle idee prima contemplate (Fedro 249 B e segg.). Ma bisogna considerare che il Fedro è un dialogo mitico, e qui il mito tien luogo, come dicemmo, d'un processo deduttivo a cui Platone non poté mai giungere co' suoi principii filosofici. Anche l'81 C, D, del Menone non può provare che il vero processo logico di Platone sia dall'immortalità, alla preesistenza, e da questa alla reminiscenza: giacchè questo contrasta apertamente coll'argomentazione del Fedone, e molto più perchè nel dialogo stesso è chiaramente sviluppato il processo induttivo sovraccennato.

² Phaed. 73 C e segg.; 76 D. — Janet, *Études sur la dialectique dans Platon et dans Hegel*, pag. 127.

³ Fedro 449 B e segg.

⁴ De An. III, 4, 429, 4.

⁵ Meno 80 E: οὐκ ἄρ' ἔστι ζητεῖν ἀνθρώπῳ οὐδ' ὁ οἶδεν οὐδ' ὁ μὴ οἶδεν. οὔτε γὰρ ἂν ὁ γ' οἶδε ζητοῖν. οἶδε γὰρ, καὶ οὐδὲν δεῖ τῷ γε τοιούτῳ ζητήσεως, οὐδ' ὁ μὴ οἶδεν, οὐδὲ γὰρ οἶδεν ὅ τι ζητήσῃ. Eutydem. 276 D; Arist., *Metaph.* VIII, 8, 1040, 5; vedi Prantl., *Geschichte der Logik im Abendlande*, etc. I, pag. 23. Leipzig, 1855.

⁶ Meno 81 D: τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν. Zeller, *Phil. d. Griech.*, pag. 696, 707; Ritter, *Histoire de la philos. ancienne*, II, pag. 256.

⁷ Thaet. 197 B.

müller, e prima di lui già altri critici,¹ e nemmeno la preesistenza che con essa si connette strettamente può dirsi un puro giuoco della fantasia; onde quando egli afferma (*Studien*, etc. pag. 212) che la dottrina della conoscenza per queste immagini (reminiscenza preesistenza) è solo illustrata, non confermata, va contro l'esplicita dichiarazione di Platone. Senza dubbio non prendiamo per buona moneta i simboli poetici che ce la rappresentano nel Fedro, ma altro è affermarla altro è descriverla.² Attraverso i simboli s'occulta un significato profondo che cioè vi è una conoscenza sintetica che precede l'esperienza, e che questa conoscenza originaria avviene in una vita anteriore ed è un'intuizione razionale. E Platone poi ritiene certo nel suo fondo come dottrina scientifica la preesistenza quando nel Fedone³ l'adduce come un argomento per confutare l'ipotesi pitagorica espressa da Simmia, che l'anima sia un'armonia. Quanto alla reminiscenza ci toglie ogni dubbio dicendo apertamente nel Fedone che è una dottrina degna di fede,⁴ e certo non è che la maieutica socratica formulata metafisicamente. Il Krohn⁵ ha osservato che alla Repubblica è sconosciuta l'idea della ἀνάμνησις e che l'intuizione delle idee in quell'opera è un'«innata necessità dello spirito; una funzione a priori nel vero senso della parola» e nel X Libro è negata anzi chiaramente dal mito di Lete e dell'onda di Ameles. Ciò però non conduce a ritenere per falsa una dottrina su cui riposano, come notava anche il Susemihl⁶ l'immortalità e la preesistenza. Già nello stesso libro Platone parla dell'anime che vengono parte dalla terra, parte dal cielo narrando le cose vedute e sentite (dove è a notare la parola ἀναμνηνησκομένας), e il mito

¹ Fiorentino, *Saggio storico sulla Filosofia greca*, pag. 101. Firenze, 1864. Hegel, *Gesch. d. Philos.*, II, pag. 204.

² Zeller, *Op. cit.*, loc. cit., e Fouillée, *Philos. de Platon*, I, pag. 248. Paris, 1869. Ritter, *Op. cit.*, II, pag. 256-57.

³ Phaed. 92 B e segg. 92 E.

⁴ Phaed. 92 D: ἐγὼ δὲ τοῖς διὰ τῶν εἰκότων τὰς ἀποδείξεις ποιούμενοις λόγοις ξύνοιδ' οὖσιν ἀλαζόσι, καὶ τις αὐτοὺς μὴ φυλάττεται, εὖ μάλ' ἐξαπατῶσι, καὶ ἐν γεωμετρίᾳ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ἀπασιν. ὁ δὲ περὶ τῆς ἀναμνήσεως καὶ μαθήσεως λόγους δι' ὑποθέσεως ἀξίας ἀποδείξασθαι εἴρηται. Qualche dubbio potrebbe nascere dall'86 B, del Menone, ma la diffidenza che qui mostra Platone della dottrina dell'ἀνάμνησις risguarda piuttosto le singole determinazioni di essa che il suo contenuto essenziale; e certo nel Fedone (72 E) accenna alla dottrina della reminiscenza come già nota, cioè al Menone (Zeller, *Op. cit.*, I, pag. 454) e forse anche al 73 A. Ciò che il Grote (*Plato and the other comp. of Sokr.* II, 17, London 1865) osserva, che «in the Phaedon, such prae-natal experience is restricted to commerce with substantial, intelligible Ideas, which are not mentioned in the Menon» nemmeno può togliere il valore alla dottrina della Reminiscenza, perché anche il Menone (81 C) dice che l'anima ha contemplato: καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν Ἄθου καὶ πάντα χρήματα, nello stesso modo che nel 41 E del Timeo, vengono mostrate all'anime umane τὴν τοῦ παντός φύσιν, καὶ νόμους τε τοὺς εἰμαρμένους. Cfr. Zeller, *Op. cit.*, pag. 454. 1.

⁵ Krohn, *Der Plat. Staat*, pag. 292.

⁶ Susemihl, *Genetische Entwickl. d. Plat. phil.*, I, pag. 281.

di Ameles, e di Lete anzi rende possibile la reminiscenza, poichè questa presuppone l'oblio. Che se pochi son quelli che partecipano a cotesto privilegio di risollevarsi alle idee, ciò nulla prova contro alla serietà della stessa teorica. E nemmeno può accettarsi senza limitazioni, come nota anche il Teichmüller, ¹ giacchè dal Menone si rileva che qualunque intelletto purchè educato e bene interrogato come dice il Fedone (73 A) può sollevarsi alle idee: lo schiavo interrogato da Socrate scuopre le verità matematiche occulte nella sua mente. Ora Platone non fonda l'immortalità sopra la reminiscenza nel senso che solo que' pochi che si sollevano all'intelligibile sieno immortali, ma tutti quelli che ne hanno la potenza cioè tutti li uomini. ²

Il Teichmüller, come già l'Hegel (vedi *Parte I*) non sa persuadersi che preesistenza reminiscenza e immortalità personale sien parti organiche del sistema, connesse fra di loro, e non fa che rimproverare ³ allo Zeller il metodo antiscientifico di paragonare l'ignoto coll'ignoto, e di credere che un mito possa illustrar l'altro; ma una esatta dimostrazione che queste teoriche sien miti in tutto e per tutto egli non l'ha data mai, nè la poteva dare. Certo a buon dritto egli osserva che v' hanno delle dottrine platoniche sulle quali non può cader dubbio veruno ed egli cita ⁴ l'opposizione tra l'idea e il fenomeno. Non c'è difatti nel Platonismo dottrina più sicura, di questa distinzione tra l'opinione e la Scienza, che nel Teeteto apre la via alle successive costruzioni dottrinali; ma se questa parte, più critica che positiva, è rimasta la più salda dell'edifizio, non per questo dobbiam credere che il resto sia tutto un mito, perchè allora cadrebbe anche la teorica dell'idee nella quale pure, a confessione del Teichmüller, entra un elemento fantastico. Del resto il problema risoluto da Platone colla teoria della reminiscenza è sempre il problema d'ogni idealismo, e che il Kant ha formulato in modo così rigoroso: « Come son possibili i giudizi sintetici a priori? » che è quanto dire « Com'è possibile la Scienza? » Ora qual meraviglia che Platone non avendone chiara coscienza non sapesse poi sbrigarne che a forza d'immagini e tirando in campo un altro mondo?

Se si ammette come vera la reminiscenza e la preesistenza, continua il nostro critico, bisognerà pure ammettere che l'anime prima del nascimento abbiano realmente contemplate l'Idee con li occhi sensibili,

¹ Teichmüller, *Studien zur Gesch. d. Begriffe*, pag. 220.

² Per cui ciò che osserva il Grote (*Plato and the other*, etc., II, pag. 19) che nel Fedro e nel Fedone la reminiscenza è « confined.... to a few highly gifted minds, » è vero solo nel senso che solo in pochi si risveglia questa divina facoltà del ricordare. Che poi l'immortalità de' filosofi differisca non poco dalla comune, lo vedremo più sotto.

³ Teichmüller, *Studien*, etc., pag. 212; *Platon. Frage*, pag. 7.

⁴ *Ibid.*, *Op. cit.*, pag. 208.

e bisognerà fare dell'intelligibile un sensibile.¹ Lo Zeller rispondendo a questa obbiezione² avea con molta ragione trascurata la seconda parte, ma il Teichmüller non sa perdonarglielo.³ Zeller avea detto che come l'anime sono indipendenti dall'anima del mondo, così ogni idea è indipendente dall'altra; ma il Teichmüller osserva che per ogni filosofo l'Essere fuori dell'altro (Aussereinander, nebeneinander) è solo il sensibile, e che l'anime a questo modo non potrebbero avere che una conoscenza sensibile delle idee. Noi non neghiamo che questa sia esattezza di linguaggio scientifico, ma dubitiamo forte se possa trovarsi in Platone. Quand'egli per esempio nel Timeo⁴ dice che ogni idea è chiusa in sè stessa, nulla ricevendo dal di fuori, è una specie d'individuo ideale, non intende certo un'esteriorità sensibile, spaziale (egli stesso ce ne avverte), ma adombra immaginosamente la distinzione logica, intelligibile. Se non che qui come nel Filebo dove le idee divengono le ἐνάδες καὶ μονάδες, il linguaggio è sempre metaforico per intima necessità del pensiero Platonico. Perciò le idee com'egli ce le descrive somigliano al sensibile, e ad Aristotele così arguto e destro non sfuggì questo difetto della mente Platonica chiamando le idee αἰσθητὰ ἀΐδια. Il Teichmüller qui fa la critica di Platone non dello Zeller.

Lo stesso può ripetersi quanto all'altra conseguenza a cui il critico tedesco vorrebbe condurre la dottrina della reminiscenza e della preesistenza dell'anime, conseguenza che non può accettarsi rifiutata la prima; e nemmeno concederemo al Teichmüller che nel Fedone non si parli d'una preesistenza individuale.

Tutte queste negazioni della reminiscenza, della preesistenza ec., come pure rappresentazioni mitiche riescono ad una più larga e fondamentale negazione del nostro critico, vogliam dire che l'immortalità platonica è un mito come tutti li altri, in quanto riguarda la permanenza dell'individuo oltre questa vita; che anch'essa bene intesa riesce all'intuizione fondamentale del Platonismo cioè all'eternità ideale, ed al pari degli altri miti non è che una variazione del motivo principale, la teoria dell'Idee.

Noi tratteremo più sotto distesamente di questo argomento; qui ci basti toccare le false conseguenze a cui giungiamo allargando tanto l'ambito del mito. Nessun metodo è più rischioso e mal fido, dice Ueberweg,⁵ e tanto più se ad esso costringe l'evidente esigenza del fatto, che l'interpretare una proposizione filosofica di Platone e in generale d'ogni scrittore in

¹ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 209.

² Zeller, *Die Phil. d. Griech.*, pag. 708.

³ Teichmüller, *Platon. Frage*, pag. 45.

⁴ Tim. 51 E: ἐν μὲν εἶναι.... οὕτως εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν, οὕτως αὐτὸ εἰς ἄλλο ποιεῖν, etc.

⁵ Ueberweg, *Untersuchung*, etc. pag. 288.

un senso diverso, anzi opposto a quello con cui venne espressa. Nei miti della reminiscenza della preesistenza dell'acque di Lete, della metempsicosi ec., anche nel senso nel quale sono interpretati dal Teichmüller, noi avremmo una certa corrispondenza tra la forma e il contenuto razionale. Poichè nei primi due è l'apriorità dello spirito trasportata a così dire in un altro mondo, nel terzo è adombrato l'oscuramento dell'Ideale nella materia, nell'ultimo la vicenda infaticata delli individui; e queste interpretazioni scendono come conseguenze necessarie dal suo concetto essenziale che l'individuo nel Platonismo è un mito. Il mito della immortalità all'incontro sarebbe di natura opposta a tutti li altri giacchè qui forma e contenuto stanno in aperta opposizione. Il grande pensatore avrebbe avvolto il suo pensiero in una forma che esprime tutto il rovescio di quello ch'intendeva. Egli non può che dimostrare l'eternità dell'idea, dell'universale che è come il fondo comune di tutte le anime, in mezzo all'inesorabile ruina dell'individui: questo è il vero senso dell'immortalità platonica. Frattanto nell'apparenza Platone è riuscito a dimostrare l'opposto cioè la permanenza delle anime, e il lettore inesperto che prende Platone alla lettera (e sventuratamente per Teichmüller sono stati tali fino ad oggi tutti li espositori di Platone) si trova ingannato e di gran lunga discosto dal vero.

Ora questa è davvero una nuova specie di mito! Prima abbiamo trovato dei miti in cui la forma è staccata dal contenuto nè punto s'intreccia organicamente con esso, vale a dire un sistema di allegorie. Qui però tra l'esterno e l'interno vi è perfetta contraddizione. E nel mentre che il filosofo pare si sollevi alla speranza della sua immortalità nei nuovissimi ragionamenti del grande figlio di Fenareta, nel fatto poi si preclude la via e si considera come un momento fuggevole nella vita dell'universo.¹

E ciò che è più difficile a intendere si è come tutto questo si accordi colla funzione del mito secondo la nuova interpretazione. Il mito sebbene sia diretto al popolo incapace del vero filosofico, nulladimeno deve adombrare in qualche guisa la verità razionale che vi si occulta, anzi la sua intrinseca natura sta appunto, secondo Teichmüller, nell'essere « specchio » (Spiegelbild) della filosofia in ogni sua parte.

¹ L' Hegel, avea finalmente osservato che agl'intenti artistici di Platone si prestava assai bene il porre in bocca il concetto le speranze dell' immortalità personale a Socrate devoto a morte. Ma quanto si adattava all' arte, altrettanto contraddiceva alla verità storica, giacchè è nota l' indecisione di Socrate su questo punto, così momentoso. Poichè l' affermazione di Cicerone (*De Amic.*, IV), che Socrate così incerto sulle altre questioni, non avesse il minimo dubbio sulla immortalità si oppone apertamente alla conclusione della Apologia platonica. Nulla vi sarebbe stato adunque di più contrario al fatto che il fare esprimere a Socrate una convinzione così profonda e sicura dell' immortalità, quando non si ritenga che questa non rispondesse al vero pensiero di Platone.

Ora quale specchiamento è mai questo che capovolge affatto l'originale? Forse avviene del pensiero come delle immagini visive nella retina? In qual modo il demo ateniese poteva risentire l'azione benefica, l'influsso salutare della filosofia quando si trovava deluso circa uno dei problemi di così grande momento?

Tuttociò ci conduce a rivolgere contro lui stesso la critica che il Teichmüller muove a chi interpreta come dottrina filosofica l'immortalità personale in Platone. Poichè i presupposti del Platonismo, egli dice, ¹ non consentono questa specie d'immortalità, siamo costretti o a ritenerla per un puro mito o a fare di Platone un timido credente che sacrifica la sua convinzione scientifica alla tradizione religiosa. Noi anche concedendo la premessa, neghiamo risolutamente la conseguenza. Giacchè se Platone cerca l'accordo tra la religione e la scienza, se egli accoglie nel suo sistema alcuni λόγοι, alcune saghe ieratiche e poetiche e alcune tradizioni dei misteri Orfici ed Eleusini, ² egli si adopra a congegnarle e connetterle colle altre dottrine, confortandole d'argomenti in gran copia. Per cui se riesce a quell'accordo della speculazione e della tradizione, vi riesce non già inalzando questa a scapito di quella, ma al contrario riconoscendo come criterio la sola ragione, qualunque sia poi il rigore delle sue dimostrazioni. Nel Fedone appunto noi troviamo che le prove filosofiche sono iniziate, interrotte e conchiuse da considerazioni morali e religiose, in modo che la fede nell'immortalità è come il principio, il mezzo e il fine d'ogni ricerca filosofica. Le prove che questa può dare alla fede da sè sole non bastano, e c'è bisogno d'un fondamento etico, d'una profonda convinzione morale. Le ragioni filosofiche possono illuminarla, non suscitarla, e la filosofia nasce dalla fede e termina in essa. ³

Ma oltre a questo, ci sembra, che l'armi del Teichmüller si rivolgano proprio contro di lui, e che al *dilemma inevitabile* della « Platonici-

¹ Teichmüller, *Platon. Frage*, pag. 3-4.

² Com'egli dice espressamente nel Menone 81 A, Phaed. 70 C e altrove. « Plato, » dice Steinhart, « die Lehrmeinungen der frühern und gleichzeitigen Philosophen und » den Volksglauben nebst den Mysterien gleichmässig berücksichtigend, Glauben und » Wissen zu versöhnen strebte, um so den auf das unmittelbare, sittliche Gefühl » gestützten Glauben durch Philosophie zu einen klaren und bewussten zu wachen, » die Philosophie aber durch die unmittelbare Gewissheit des Glaubens zu erfrischen » und zu fester, freudiger Zuversicht zu erheben. » *Platon's Werke IV., Einl. z. Phaed.*, pag. 386. *Ivi*, pag. 430: « in der wahren Philosophie, wie sie Platon's har- » monisch gestimmten Geiste vorschwebte, müssen Erkenntniss und Anschauung, » Gefühl und Verstand, Wissen und Glauben, Dichten und Denken zu schönen Har- » monie verschmolzen sein. » Baur, *Das Christliche des Platonismus*, pag. 319.

³ Steinhart, *Op. cit.*, IV. *Einleit. z. Phaed.*, pag. 414. Iowet, *The dialogues of Plato*, I, pag. 389 e segg. London, 1871. Aubé, *Saint Justin (Étude sur l'Apologie chrétienne au 2^e siècle)* pag. 191 e segg. Paris, 1875.

sche Frage »¹ si possa sostituire quest' altro. O Platone ha creduto seriamente all' immortalità personale, oppure ha sacrificato il vero alla tradizione religiosa e nascondendo sotto un fitto velo il suo concetto, si è mostrato timido amico del vero. Platone, che così aspramente rimprovera Omero e gli antichi poeti come corruttori della veneranda tradizione e come ingannatori del popolo greco, avrebbe poi anch' egli involato agli occhi dei molti una parte così importante della sua dottrina in luogo di manifestare apertamente la verità. Ora noi possiamo meglio consentire che Platone non è stato sempre coerente a se stesso, che persuaderci ch' egli volesse alla moltitudine tener nascosto il suo pensiero e per tal guisa deluderla.

Così abbiamo esaminato il valore e l' estensione del mito platonico secondo l' interpretazione panteistica. Ma prima di discutere il valore intrinseco di essa, dobbiamo toccare di un altro criterio, di un' altra fonte a cui attinge per l' esatta valutazione e determinazione del Platonismo.

§ III.

I presupposti dell' interpretazione panteistica, che in Platone debbasi cercare stretta coerenza de' principi e che perciò il mito si risolva in un' allegoria d' un' occulta verità filosofica, e più la natura stessa di questa interpretazione riescono di necessità ad annullare ogni differenza tra le dottrine Platoniche e le Aristoteliche. E questo è difatto lo scopo a cui mirano tutte le argomentazioni del critico tedesco. Per cui noi dovremmo trattare di quest' argomento dopo aver discusso il valore di questa interpretazione. Ma per due ragioni ce ne occupiamo qui; perchè trattiamo di questo rapporto, come presupposto metodico, vale a dire cercheremo se Aristotele può essere una fonte per la ricostruzione della vera dottrina Platonica nel modo e nella misura che vorrebbe il Teichmüller. E in parte poi perchè qui ci atterremo a toccare del rapporto dei due filosofi circa quelle dottrine che sono le più indipendenti dalla particolare interpretazione data dal nostro espositore, e cercheremo s' egli sia sempre stato d' accordo con sè stesso nell' esame di questo rapporto tra i due pensatori. Un altro aspetto di questa ricerca sarebbe l' esaminare il valore che Teichmüller dà alla critica Aristotelica di Platone; ma di questo toccheremo più tardi perchè è conseguenza della posizione di Aristotele di fronte al suo maestro com' è intesa dal nostro scrittore.

È chiaro che la quistione di cui ora ci occupiamo non entra che indirettamente nel nostro argomento, per cui ci è necessaria una brevità che di certo non s' accorda coll' ampiezza e coll' importanza del soggetto,

¹ Teichmüller, *Platon. Frage*, pag. 3: « Unvermeidliches Dilemma. »

ma che del resto è proporzionata al nostro scopo e soprattutto alle nostre forze.

Fin dal principio dobbiamo col Siebeck ¹ e col Bertram ² riconoscere che questa ricerca del Teichmüller è molto acuta ed importante, ed anche in gran parte giusta, giacchè dai critici si è in generale tenuto più conto delle differenze che dell'accordo tra i due filosofi. Sennonchè il Teichmüller cade nell'estremo opposto di far troppa parte a Platone a scapito d'Aristotele. Aristotele era stato l'erede universale delle dottrine Platoniche già formulate ne' dialoghi ed esposte nell'insegnamento dell'Accademia. A lui non rimase altro che comprendere, collegare e formulare con l'esattezza della sua mente vigorosa la sapienza ereditata dal venerando maestro. ³ Tra l'uno e l'altro non vi è un contrapposto come tra fiore e frutto, ma piuttosto come fra un germe tutt'or verde e immaturo, e il germe già bruno che ha rotta l'invaglia; ⁴ quel che l'uno realizza compiutamente, si trovava già nell'altro in decisi e chiari contorni. Qualunque concetto Aristotelico che prendiamo a considerare è già in Platone, e la stessa logica di cui Aristotele si vanta creatore era già preparata dal maestro per modo che il discepolo non ebbe che a raccogliercela ed ordinarla. ⁵ Platone, dice il Teichmüller, ci dà l'immagine di un ricco signore che lascia i covoni e i fieni liberamente nei suoi campi: dove Aristotele come un industrioso amministratore va raccogliendo qua e là fino all'ultima festuca, e sorprende il mondo colla sua ricchezza, così faticosamente acquistata.

Questa posizione d'Aristotele di fronte al filosofo Ateniese, se per un lato è vera, ⁶ esclude, come ognun vede, l'altro aspetto della continuità storica nello sviluppo de' concetti. La connessione storica difatti risulta dall'intreccio dei due elementi, l'uniformità, la ripetizione che costituisce la tradizione, e d'altra parte l'opposizione, il contrasto, la reazione. Credere che la continuità storica sia costituita soltanto dal primo elemento è contrario all'esperienza storica che ci palesa anche il continuo conflitto. Perchè Aristotele si oppone alla trascendenza Platonica,

¹ Nella *Zeitschrift für Philos. und philosophische Kritik*. Bd. 68. Zweit. Heft., pag. 276 (1876).

² Bertram, *Unsterblich. Plato's*, *Zeitschrift für Philos.*, etc. Bd. 72. Zweit. Heft., pag. 195 (1878).

³ Teichmüller, *Studien zur Gesch.*, etc., pag. 229.

⁴ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 232: «Doch ist zwischen beiden nicht ein Gegensatz » wie zwischen Blüthe und Frucht, sondern wie zwischen dem grünen noch unreifen » Samen im Verhältniss zum braunen mit aufgesprungener Kapsel.»

⁵ Teichmüller, *Op. cit.*, loc. cit.

⁶ Anche lo Zeller (*Philos. d. Griech.*, II, 2, pag. 109, 2ª ediz.) confessa che quantunque lo Stagirita combatta così risolutamente Platone, pure il suo accordo è molto maggiore che la sua opposizione; ed anzi il suo sistema non è che uno sviluppo del Platonismo.

non per questo è rotto lo sviluppo storico dei due sistemi giacchè essi si muovono sopra un fondo comune che è il concettualismo socratico. Entrambi perciò ripongono l'obbietto della scienza dell'universale, ed Aristotele presuppone ed accetta intieramente la critica Platonica dell' αἰσθησις e della δόξα comune. Entrambi poggiano quindi a ciò che v' ha di comune e d'immutabile nel flusso incessante delle cose, e nel conflitto delle opinioni; cercano l'universale e il concetto che è ad un tempo la vera e la prima realtà.

Ma la differenza incomincia quando s' arriva alla determinazione di questo concetto. Perchè mentre Platone avea rilegato quest'essere al di fuori de' fenomeni, nel mondo inaccessibile delle idee, il suo discepolo all'incontro non sa comprendere come l'essenza possa starsene separata dalle cose, e la considera come la natura comune inerente alli individui come forza viva della natura, per cui l'opposizione tra i due mondi si dilegua e nasce fra essi una stretta ed intima parentela. ¹ L' εἶδος o l'ἰδέα di Platone in cui si comprendevano del pari il reale e l'ideale, che era insieme concetto logico e un'entità metafisica si rompe in Aristotele, da un lato nell'universale logico τὸ καθόλου, dall'altro nella forma metafisica nell'ἐνέργεια e nell'ἐντελέχεια. L'ἐν παρὰ τὰ πολλὰ di Platone diviene in Aristotele l'ἐν κατὰ πολλῶν. La materia non è più un non-ente ma diviene una vera δύναμις: la forma è l'atto di essa, ² ed è l'alfa e l'omega di tutte le cose, l'ἀρχή e il τέλος: ³ il seme di fatti nasce dall'uomo e si trasforma nell'uomo. Così fra l'ὅλη e l'εἶδος tra la δύναμις e l'ἐνέργεια sparisce l'opposizione, perchè ciò che ora è in potenza poi è in atto, e il fanciullo è lo stesso uomo in potenza. ⁴ Così in questa serie graduale degli esseri la forma è inerente di necessità alla materia. ⁵

¹ De An., III, 8, 432, 3: 'Ἐπεὶ δ' οὐδὲ πρᾶγμα οὐθέν ἐστι παρὰ τὰ μεγάλα, ὡς δοκεῖ τὰ αἰσθητὰ κειχωρισμένον, ἐν τοῖς εἰδείοις τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ ἐστὶ. Cf. Anal. Post., I, 11.

² Metaph. VIII, 8. "Ἐτι ἡ ὅλη ἐστὶ δύναμις, ὅτι ἔλθοι ἂν εἰς τὸ εἶδος. ὅταν δὲ γ' ἐνέργεια ἢ τότε ἐντῷ εἶδει ἐστίν. De An., II, 1, 412, 2: "ἐστὶ δ' ἡ μὲν ὅλη δύναμις, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια. Met. VII, 1, 1042, 6. Ib. 2, 1042, 1. XI, 5, 1071, 3.

³ Metaph. VIII, 8, 1049, 7: καὶ ὅτι ἅπαν ἐκ ἀρχῆς βαδίζει τὸ γινόμενον, καὶ τέλος. ἀρχὴ γάρ τὸ οὐ ἔνεκα. τοῦ τέλους δ' ἔνεκα ἡ γένεσις. Τέλος δ' ἡ ἐνέργεια, καὶ τοῦτου χάριν ἡ δύναμις λαμβάνεται.

⁴ Metaph. VII, 6, 1045, 3. εἰ δ' ἐστίν, ὥσπερ λέγομεν, τὸ μὲν ὅλη τὸ δὲ μορφή καὶ τὸ μὲν δύναμις τὸ δ' ἐνέργεια. Ibid., 8: "Ἐστὶ δ' ὥσπερ εἴρηται, καὶ ἡ ἐσχάτη ὅλη καὶ ἡ μορφή ταῦτό. καὶ τὸ μὲν δύναμις τὸ δὲ ἐνέργεια ἐν γάρ τι ἕκαστον καὶ τὸ δύναμις καὶ τὸ ἐνέργεια ἐν πως ἐστίν. Phys. I, 9. Metaph. XI, 2, 1069, 3: 'Ἐπεὶ δὲ διττὸν τὸ ὄν, μεταβάλλει πᾶν ἐκ τοῦ δύναμις ὄντος εἰς τὸ ἐνέργεια ὄν. Metaph. VIII, 6, 1048, 5: τῷ γὰρ μὴ ὑπολειπεῖν τὴν διαίρεσιν ἀποδίδωσι τὸ εἶναι δύναμις ταύτην τὴν ἐνέργειαν, τῷ δὲ χωρίζεσθαι οὐ. Metaph. XI, 5, 1071, 2: ἐν ἐνίοις μὲν γὰρ τὸ αὐτό, ὅτι μὲν ἐνέργεια ἐστὶν ὅτι δὲ δύναμις.

⁵ Metaph., II, 4, 999, 6. VI, 8, 1033, 6. Cfr. Ueberweg., Grundriss, etc. I, pag. 196 (6^a ediz.).

È chiaro perciò che i due principii intrecciandosi debban metter capo in un principio comune che gli raccoglie ad unità; questo principio è appunto l'individuo τὸ καθ' ἑκάστων cioè il sinolo perchè riceve in sè e rannoda l'uno e i molti intorno a cui tanto si era affaticato Platone. L'individuo è perciò la vera sostanza, la πρώτη οὐσία ¹ che si rivela mediante il moto la κίνησις molto affine all' ἐνέργεια, ed è il punto di contatto tra la δύναμις e l' ἐντελέχεια (τὸ ἐκ τούτων, τὸ σύνολον). L'universale (τὸ καθόλου) non può esser vera sostanza, ² come ha creduto Platone: non significa un τόδε τι ma un τοιόνδε ³ e può solo considerarsi come una δευτέρα οὐσία, ⁴ come immanente (ἐνυπάρχον) nell'individuo. Platone s'era accorto che un assoluto dissidio tra l'idee da un lato ed il sensibile dall'altro non spiegava la realtà: che nè la partecipazione, nè la rassomiglianza, nè la presenza ideale bastavano a colmare quell'abisso. Ma intanto a questo difficile nodo non avea potuto dare una soluzione sufficiente. Aristotele pose mano a risolvere codesto problema considerando l'idea non più come una realtà trascendente, ma in quanto s'attua e si determina come individuo.

Quindi si raccoglie quanto Aristotele si discostasse da Platone nella determinazione dell'universale come forma ed essenza delle cose (μορφή κατὰ τὸν λόγον, οὐσία, τὸ τί ἦν εἶναι) e nel dar rilievo all'individuo come vera sostanza, come capo saldo di tutte le categorie. Se non che Aristotele non poté d'un tratto romper la tradizione Platonica e l'opposizione rinacque mal celata tra la materia e la forma che Aristotele non rannodò mai perfettamente. Anzi fedele al suo principio che sott'altre parole era quello del suo maestro ἡ ἐντελέχεια χωρίζει, ⁵ dalle forme implicate nella materia si sollevò ad una forma pura, al πρώτον κινεῶν del XII della metafisica, alla vera ἐντελέχεια. ⁶

Anche da questo cenno fugace del rapporto tra l'intuizione dei due grandi idealisti si raccoglie come sia serbata la continuità storica senza

¹ *Metaph.*, VI, 1, 1028 4: τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ οὐσία καὶ τὸ καθ' ἑκάστων, ὅπερ ἐμφαίνεται ἐν τῇ κατηγορίᾳ τῇ τοιαύτῃ. *Ibid.*, 6: ἀνάγκη γὰρ ἐν τῷ ἐκάστῳ λόγῳ, τὸν τῆς οὐσίας ἐνυπάρχειν, c. 3, 1029, 2. *Categ.* III, 1.

² *Metaph.* VI, 13, 1038, 2: "Εοικε γὰρ ἀδύνατον εἶναι οὐσίαν εἶναι ὅτιον τῶν καθόλου λεγομένων. Πρώτη μὲν γὰρ οὐσία ἡ ἐκάστων, ἡ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ. τὸ δὲ καθόλου κοινόν. Cfr. 7. *Met.* XI, 5, 1071, 5. 'Εκεῖνα μὲν οὖν τὰ καθόλου οὐκ ἔστιν. Ἀρχὴ γὰρ τὸ καθ' ἑκάστων τῶν καθ' ἑκάστων. VII, 1, 1042, 4.

³ *Metaph.* VI, 13, 1038, 7: οὐδὲν σημαίνει τῶν κοινῇ κατηγορουμένων τόδε τι, ἀλλὰ τοιόνδε.

⁴ *Categ.* III, 2: δευτεραι δὲ οὐσὶαι λέγονται ἐν οἷς εἴδισιν αἱ πρώτως οὐσὶαι λεγόμεναι ὑπάρχοισι. ταῦτά τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη.

⁵ *Metaph.* VI, 13, 1038, 8. Trendelenburg, *De an.*, pag. 302. Bonitz, *Aristotel. Metaphys.*, II, 349. Bonna, 1849.

⁶ *Metaph.* XII, 8, 1074 a, 35. Τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρότερον ἐντελέχεια γὰρ. XII, 6, 1071, 4: ἐνδέχεται γὰρ τὸ δυνάμει ὂν μὴ εἶναι. δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἥς ἡ οὐσία ἐνέργεια. ἔτι τοίνυν ταύτας δεῖ τὰς οὐσίας ἄνευ ὕλης. ἐνέργεια ἄρα.

porre da banda nessuno dei due elementi annoverati, cioè ripetizione e progresso. Aristotele si stacca profondamente dal suo maestro ma nel contempo gli si rannoda per molti legami, nè può affatto dimenticare la trascendenza Platonica.

Ma il Teichmüller nel determinare questa posizione d'Aristotele non è sempre ben certo e coerente. Da un lato infatti la dottrina Aristotelica è la ripetizione sistematica ed esatta del Platonismo, sebbene Aristotele cerchi di screditare il maestro per porre in piena luce se stesso. Egli al pari di Platone considera l'immanenza del divino come la vera natura delle cose. Dio non è separato come causa attiva dal mondo, ma è invece con lui un'essenza unica. ¹ L'anima umana anche per lui è la vera entelechia del mondo, il più alto grado della realtà e della scienza, giacchè la ragione è la conoscenza di Dio in cui si chiude il ciclo cosmico. La ragione si scioglie dalla materia, e in questo distacco consiste la trascendenza della filosofia ² e la vera immortalità. ³ Il pieno accordo dei due filosofi si scuopre, secondo il Teichmüller, nel concetto della finalità che Aristotele spaccia per suo; nel concetto della materia; di causa efficiente; dell'intelletto attivo e passivo; nella dottrina dell'induzione. Per tal guisa malgrado tutti gli sforzi d'Aristotele per staccarsi dalla tradizione platonica, e per porre in luce la sua originalità, egli, per Teichmüller, rimane senza volerlo, un fido scolaro di Platone; e perciò ci è molto a proposito per ricostruire in certo modo il pensiero genuino del maestro.

Ma frattanto la differenza tra essi ci è dipinta per altra parte dal Teichmüller, come una vera opposizione d'indirizzo speculativo; poichè mentre l'uno riesce ad un monismo panteistico, l'altro termina nel dualismo o teismo. ⁴ Il Dio Platonico è l'unità delli opposti è il vero ζῶν, la vera anima del mondo; il Dio Aristotelico invece è remoto dal mondo e dal movimento, è il capitano dell'esercito non già l'ordine intrinseco di esso. ⁵ « Se Platone riuscì in ultimo ad un principio d'unità che oltre » passa la ragione, al Bene supremo che raccoglie nel suo seno l'Uno e i » molti, l'Essere e il Non-essere, il Moto e il riposo, il padre e la madre, » l'Idea e l'Altro, Aristotele ricostruendo su questo saldo fondamento » edificò un pluralismo monarchico. » ⁶ Perocchè non ricercando al di

¹ Teichmüller, *Studien*, etc., pag. 275.

² Id., *Op. cit.*, loc. cit.

³ Id., *Op. cit.*, pag. 339 e segg.

⁴ Fra dualismo e teismo nell'interpretazione Platonica per Teichmüller, non vi ha alcuna differenza. Vedi *Neue Studien*, etc., III, pag. 394.

⁵ *Metaph.*, XI, 10, 1075, 1: ἐπισκεπτόν δὲ καὶ ποτέρως ἔχει ἢ τοῦ ὄλου φύσις; τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἀριστον, πότερον χωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καὶ αὐτό ἢ τὴν τάξιν; ἢ ἀμφοτέρως ὡς περ στράτευμα.

⁶ Teichmüller, *Studien*, pag. 538. Ma altrove non riconosce punto il dualismo Aristotelico e scrive (pag. 432): « Aristoteles kennt den christlichen Gegensatz von

là delle molteplici sostanze reali, l'unità sostanziale del Tutto fu condotto ad ammettere i divini motori delle sfere celesti ciascuno dei quali sè in sè rigira.

Ora come conciliare queste due opinioni del nostro espositore circa la posizione di Aristotele? Da un lato egli non sarebbe che un inesperto seguace di Platone privo di vera e seconda originalità, buono solo ad allargare ed ordinare ma non a produrre; dall'altro al Panteismo dell'Ate-niese sostituirebbe il suo dualismo o pluralismo. Ma se l'intuizione fondamentale è così diversa, come dire che Aristotele è perfettamente d'accordo con Platone? Questa tendenza ad opporre l'idea al divenire del mondo che pure è viva nello spirito umano, egli non la poté derivare che da Platone che all'opposto è un perfetto panteista; dunque dovette esser tutta propria del sistema Aristotelico, il quale perciò non può dirsi privo di vera originalità. L'originalità d'un sistema, difatti, non sta negli elementi che lo costituiscono ma nella forma che essi vi ricevono, nell'ordine con cui vengono accolti nell'organismo del sistema; a quella guisa che li elementi inorganici e senza vita penetrati che sieno nell'organismo vivente, vivono anch'essi senza avere tuttavia perduto nulla della loro intima natura. I medesimi problemi affaticano le coscienze filosofiche, una parentela misteriosa e profonda le congiunge fra loro; per cui il contenuto filosofico rimane pressochè identico mentre la forma e l'ordine ch'esso riceve si muta di continuo. Onde è manifesto che certi accordi che si ravvisano nei grandi pensatori specialmente se apparten-gano ad una medesima scuola nulla tolgono al carattere peculiare all'originalità della loro dottrina quando il punto da cui essi muovono è diverso.

E del resto il pensiero del Teichmüller non è rimasto ben fermo su questo punto. Il Tocco¹ notò già che nel 3° volume dei *Nuovi Studi* è in gran parte mutato l'antico concetto del Teichmüller della continuazione del monismo platonico nel sistema peripatetico, ed è anzi messa in rilievo l'aperta opposizione tra il Noo attivo e il passivo al contrario di ciò che pretende il Walter cioè l'unicità del Noo. E parimente mentre Platone aveva ammesso l'unità della natura nell'anima del mondo, Aristotele contrappone al mondo il motore immobile, moltiplica i motori celesti ed ammette l'immutabilità delli esseri sublunari: onde quell'accordo che in un mutuo amore congiungeva indissolubilmente l'Essere ideale e il reale per Platone, in Aristotele si muta in aperto dissidio.

Gott, und Welt nicht. Gott ist der Actus der Welt, die Welt ist die Bewegung zu Gott ihm als zu ihrem Actus, etc.» Dov'è andata l'opposizione recisa tra il monismo platonico e la dottrina d'Aristotele?

¹ *Giornale Napoletano*, Nuova Serie, novembre 1879, pag. 288. Il Tocco riferisce il passo degli *Studien*, etc., a pag. 507 sul *Patirpassionismo*.

Ma se le due opinioni del Teichmüller sulla posizione d'Aristotele non s'accordano bene tra loro, nemmeno ciascuna presa di per sé ci spiega a sufficienza lo sviluppo storico dei concetti. Se lo Stagirita è un puro seguace di Platone, come afferma lo scrittore tedesco, lo sviluppo del pensiero filosofico si arresta, nè ci possiamo render ragione come i due grandi filosofi governino con alterna vicenda la storia della filosofia e stieno a capo di due opposti indirizzi. D'altra parte se Aristotele al platonismo sostituisce l'intuizione dualistica, come spiegare questa repentina apparizione d'una dottrina che secondo l'avviso del Teichmüller è straniera al pensiero filosofico dei Greci? Non si rompe quella continuità storica dei concetti che egli con tanta cura ricerca?

Di fronte al grande monumento di Platone l'opera d'Aristotele pare al Teichmüller un lavoro barocco che stuona collo stile magistrale e grandioso del fondamento posto dal grande maestro. ¹ Questa cruda affermazione ci rivela l'evidente preoccupazione dell'espositore tedesco contro l'Aristotelismo. A suo avviso dinanzi al Panteismo l'intuizione dualistica è una vera decadenza, ed Aristotele segna uno scadimento nel largo indirizzo iniziato dall'Ateniese; e perciò il Teichmüller rovescia sopra Aristotele le accuse ch'egli muove al Platonismo. ² Poichè 1° Il Dio Aristotelico come atto supremo è di per sé, nè in lui vi ha la ragione del mondo; 2° La materia è separata da lui dovechè Platone avea commisto i due elementi nella caldaia del Timeo; 3° Per accostare la materia a Dio non basta aggiungerle l'intelletto passivo, giacchè questo non si congiunge coll'intelletto attivo che dovrebbe condurlo all'atto, per quante metafore adoperi Aristotele; 4° E in fine come ultima difficoltà troviamo i divini motori delli astri, individui trascendenti, mentre in Platone su questo punto non vi erano che metafore. ³ Noi vedremo che tutte queste difficoltà si ritrovano già nel Platonismo, ma qui notiamo che è ben strano che il Teichmüller così avido ricercatore di rigorosi concetti parli della caldaia del Timeo come se davvero fosse sufficiente a colmare il dissidio che nel Timeo si ripete di continuo tra l'Identico e il Diverso, posto anche che questo mito avesse un tale significato. Giacchè non basta che Platone volesse superare il Dualismo, il che ben consentiamo anche noi, ma bisogna mostrare se e in qual modo lo potè fare. Ad ogni modo concesso che queste difficoltà si trovino solo in Aristotele, con qual dritto può lo scrittore tedesco affermare che il dualismo come tale è una decadenza di fronte al panteismo? Lo storico della filosofia non deve giudicare dogmaticamente il valore dei sistemi, ma

¹ Teichmüller, *Studien*, etc. pag. 538.

² Id., *Op. cit.*, pag. 283: « Im Vergleich mit diesem reinen, strengen und grossartigen Pantheismus Plato's erscheint der Aristotelische Theismus und Polytheismus als ein Abfall und eine Schwäche. »

³ Id., *Op. cit.*, pag. 285.

solo indagarne lo sviluppo storico. E del resto il panteismo non racchiude anch'esso gravi difficoltà? Ed anzi se Platone mirava a spiegare la realtà è forse il panteismo la dottrina più atta a questo scopo?

Ma tornando alla quistione storica, il Teichmüller a torto fa balzar fuori il dualismo Aristotelico dal seno del monismo platonico come Atena dal divino capo di Giove. Nè basta dire che « in Platone la tendenza speculativa è la panteistica, mentre la dualistica e pluralistica deriva dalle metafore Platoniche, che Aristotele crede di confutare, e di cui solo accetta la parte metaforica, ciò che riveste il significato speculativo, » come dottrina sistematica, » poichè è davvero strano che un ingegno così rigoroso ed acuto com'è quello d'Aristotele, a confessione del Teichmüller, così avverso al parlare metaforico, e di più allevato per tanti anni all'insegnamento Platonico, dovesse prender per buona moneta un puro rivestimento poetico, e senza avvedersi del profondo significato dei miti platonici, combattendo come Don Quiyote de' mulini a vento invece dei giganti, spacciasse poi per propri concetti quello che avea già chiaramente insegnato Platone. ¹ Aristotele distingue nella dottrina platonica ciò che è finzione poetica ch'egli rimprovera aspramente da ciò che vi ha di serio e di filosofico, nè sdegna punto di comprendersi con il resto della scuola platonica, ² e di confessare per tal guisa l'accordo col venerato maestro. Oltrechè sarebbe assai difficile spiegare come nessuno de' contemporanei si dovesse accorgere di cotesta perfetta dipendenza di Aristotele dalle dottrine Platoniche e del simulato disaccordo. Nè a spiegare la teologia Aristotelica così nuova dopo il Panteismo platonico, vale l'invocare un certo influsso del Dio d'Israele, di cui stando a Clemente Alessandrino, Aristotele avrebbe avuto notizia, nè il Teichmüller è alieno da ammettere (*Neue Studien*, III, pag. 420), perchè lo stesso Clemente trova più chiaro quest'influsso in Platone ὁ ἐξ Ἑβραίων φιλόσοφος. È bensì vero che la teologia Aristotelica si spiega solo per lo sviluppo Ellenico, ma non già per l'accordo d'Aristotele colla religione popolare, come crede Teichmüller, mentre è nota e tradizionale l'irreligiosità d'Aristotele.

Abbiamo veduto che il Teichmüller ricerca la ragione del Dualismo Aristotelico nelle metafore Platoniche, che il discepolo malaccorto accolse come dottrina vera e sistematica. Tuttavia altre volte egli spiega questo fatto in diverso modo. Noi non disconosciamo, egli dice, « che la mente

¹ Più strana sarebbe anche questa, non sappiamo se ostinatezza o stoltezza di Aristotele, se nel *Parmenide*, Platone avesse fatto rilevare l'assurdità dell'interpretazione che il mal'accorto discepolo aveva fatto delle proprie dottrine, come avvisa il Teichmüller, *Neue Studien*, III, pag. 363 e seg.

² Zeller, *Phil. d. Griech.*, II, 2, pag. 109-10 (2^a ediz.). Strümpell, *Gesch. d. theor. Philos. d. Griechen*, pag. 179. Il Bonitz, *Arist. Metaphys.*, II, pag. 109 cita a proposito del I, 990, b, 8, di quest'opera gli altri luoghi in cui Aristotele si annovera fra i Platonici.

acuta e precisa di Aristotele avvezza alla ricerca naturale, dovea a tutta prima versare la « caldaia » (del Timeo) e separare di nuovo li elementi. E non è da far meraviglia se egli a questa guisa pervenne al Dualismo. »¹ Qui non è più la forma poetica di Platone che illude lo Stagirita, e lo conduce all' intuizione dualistica, ma all' incontro è un vivo bisogno del suo spirito, che in ogni concetto vuole la determinatezza, e il conciso e risoluto procedimento della scienza, e che lo conduce a distaccare quelli elementi che erano stati confusi da Platone. Non è già che Aristotele sia incapace a penetrare il senso delle metafore Platoniche, ma la sua dottrina nasce, a così dire, necessaria dalla decomposizione di quella indistinta unità che si nascondeva nel mito. Se il Teichmüller finalmente concede che il problema speculativo del rapporto tra materia e forma fu ravvolto da Platone in oscure metafore (la caldaia del Timeo, l'acque di Ameles nel X della Repubblica) e che Aristotele per primo lo mise alla luce d'una ricerca speculativa dovrà anche riconoscere in Aristotele, non già un mero ripetitore delle dottrine Platoniche, ma un ingegno originale e fecondo.²

Ma è poi vero che Aristotele ha derivato dai presupposti Platonici tutta la grandezza e il vigore delle sue dimostrazioni? Che quando egli s' allontana dal sentiero battuto dal maestro, si ravvolge in continue difficoltà ed inconseguenze, e perde la risoluta sicurezza del pensiero? » è vero che sempre e in tutti casi si può con piena certezza dalle dottrine Aristoteliche rilevare e indovinare il pensiero del maestro, e ricostruire per intero le intuizioni originarie di Platone? Allorché il critico rimonta a così dire la corrente storica verso le sue sorgenti e vuole rintracciare la forma primitiva d' un concetto che s' è maturato più tardi, si espone sovente al pericolo di trasportare le intuizioni più recenti ad un tempo

¹ Teichmüller, *Studien*, etc., pag. 285: « Verkenne ich doch nicht.... dass der » scharfe und bestimmte Geist des Aristoteles, geübt an naturwissenschaftlicher Untersuchung vorerst den Mischkessel ausgiessen, und die Elemente wieder sondern » musste. Dass er dadurch zum Dualismus kam, ist nicht zu verwundern. » Quel che tuttavia fa meraviglia al nostro critico è « la forza con cui Aristotele malgrado la recisa opposizione si sforza verso l' Unità del Tutto : » questa meraviglia si dileguerebbe però s' egli considerasse che questo è appunto ciò che distingue profondamente Aristotele da Platone. *Neue Studien*, III, pag. 412.

² Più sotto ricercheremo se la critica che Aristotele muove alle dottrine Platoniche sia sofistica e contraddittoria come avvisa il Teichmüller. Qui non facciamo che esaminare il rapporto dottrinale ch' egli stabilisce tra i due filosofi. L'incertezza che ci sembra trovare nelle opinioni del critico su questo punto, si riproduce necessariamente anche nel determinare il vero carattere della critica Aristotelica, la quale ora sembra nascere da una accorta malignità dell' infido discepolo, altre volte da certa sua incapacità naturale « di ficcar lo viso a fondo » nelle riposte dottrine del maestro, o da una necessità del suo spirito di dare ai concetti altrui le forme sue proprie. L'incertezza del Teichmüller su questo punto è stata già in parte da lui stesso confessata. *Studien*, pag. 227.

³ Teichmüller, *Studien*, etc., pag. 226, 300

e ad un pensatore che ne sono incapaci almeno nella forma in cui esse si sono svolte più tardi. Così appunto è intervenuto al nostro critico nel discorrere il rapporto tra i due grandi filosofi greci; e noi lo vedremo chiaramente, fermandoci un istante sopra due punti di molto momento in questa quistione. Il concetto teleologico, e il concetto della materia.

Noi sappiamo che il concetto teleologico della natura balena la prima volta nel pensiero Socratico, come un rispecchiamento esteriore della coscienza etica svelata al mondo greco dal figlio di Fenareta. E i Memorabili di Senofonte ci attestano chiaramente cotesta concezione teleologica dell'universo così lontana dall'intuizione meccanica di tutte le filosofie presocratiche. Platone, fido discepolo di Socrate, pone a capo di tutta la Dialettica la Fisica e l'Etica, la maestosa idea del Bene. Lo stato ideale di Platone ha per suo ultimo fine questa grande Idea; l'Eros del Simposio come impulso alla filosofia tende all'immortalità e al Bene; ed anche la produzione delle cose descritta nel Timeo ha per suo principio l'idea del Bene assoluta cioè il demiurgo, e tutto il sistema dell'universo si spiega mediante un concetto di finalità. L'irrequietezza dell'anima somiglia al moto incompuesto della natura, ed entrambi s'indirizzano come a loro ultimo segno al Bene.¹

La dottrina delle cause finali occupa dunque un posto essenziale nella filosofia Platonica, e riesce difficile a spiegare alla prima come Aristotele accusi anche il suo maestro di non aver toccato della causa finale. Aristotele, come ognun sa, distingue quattro specie di cause² la formale (εἶδος, οὐσία, τὸ τί ἦν εἶναι) la materiale (ὕλη) la motrice (τὸ κινεῖον, ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως) la finale (τὸ οὗ ἕνεκα, καὶ ἀγαθόν το τέλος.) Li antichi filosofi, egli dice, si arrestarono a considerare solo la causa materiale trascurando tutte le altre. Platone poi adoprò sole due cause, la formale e la materiale,³ ed Aristotele riserba a se stesso il merito d'aver introdotto l'altre due cause, la motrice e specialmente la finale. Come risolvere questa difficoltà? Alcuni critici, e tra li altri il Teichmüller, rimproverarono ad Aristotele cotesta ingiustizia, e sotto un certo aspetto coglievan nel vero; mentre dall'altro non tenevano nessun conto del profondo divario che corre tra la finalità Platonica e l'Aristotelica.

Nel VI della Repubblica l'idea del Bene è descritta come il Sole del mondo intelligibile e delli intelletti⁴ causa della scienza e della verità e

¹ Rep. IX, 586. E.

² *Metaph.*, I, 3, 983 1. *Phys.*, II, 3; 7. *Anal. post.* II, 10. *Metaph.*, XI, 4, 1070. *De gen. de corrupt.*, II, 9, 335 6, e i luoghi citati dal Bonitz. Aristot., *Metaph.*, II, pag. 59-60.

³ *Metaph.*, I, VI, 987, 7: φανερόν δ' ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι δυοῖν αἰτίαι ἐστὶ μόνον καὶ χρημῆνος, τῇ τε τοῦ τί ἐστι καὶ τῇ κατὰ τὴν ὕλην.

⁴ Rep. VI, 508 C e segg. 509 D: [λέγομεν] βασιλεύειν τὸ νοητοῦ γένους τε καὶ τόπων.

insieme superiore all'una e all'altra,¹ ed oltre a tutto questo fonte dell'essere e dell'essenza di ogni cosa, ma superiore ad essa per vetustà e potenza.² Anche nel VII l'idea del Bene è considerata come la suprema Idea, causa di tutto il buono e il bello, della verità e dell'intelletto.³ Ma l'aver posto a capo di tutto il mondo ideale l'Idea del Bene non poteva costituire una compiuta intuizione teleologica. Perché in altri dialoghi cotesto ordinamento gerarchico delle idee è diverso, e nel Sofista e nel Parmenide il vero feudatario in questa gerarchia intelligibile è l'Uno; e poi l'Idea del Bene così com'è descritta nella Repubblica non raccoglie a vera unità il mondo ideale, a guisa di fine ultimo di tutte le idee sottoposte e subordinate ed essa, come si richiederebbe in un sistema teleologico. Di vera deduzione delle idee inferiori dal Sommo fine non v'ha traccia, e nel fatto non ve ne poteva essere, data la natura delle idee Platoniche. Molto meno poi quest'Idea solitaria del Bene può penetrare nel mondo ed ordinare a se stessa tutte le cose sensibili spiegando su loro una viva efficacia.

Quest'azione del Bene sulle cose, Platone tenta di mostrarla nel Timeo dove il vero movente nella formazione del mondo è il fine, l'effettuazione del sommo bene. Non si può determinare con precisione quali parti del Timeo debbano accettarsi in senso filosofico, e quali in senso allegorico; ma non v'ha dubbio che quelle dottrine che si trovano ripetute in altri dialoghi debban esser ritenute in senso proprio nel Timeo. Ora è appunto l'Idea del Bene che domina da capo a fondo questo dialogo, quella stessa che s'ergera maestosa nella Repubblica;⁴ quanto poi al modo come questa idea penetra nelle cose Platone lo riveste d'una forma popolare ed analoga. Dio era buono ed esente d'invidia, per cui volle che le cose tutte fossero al possibile simili a lui. Ecco la vera origine e il principio del mondo: perchè Dio volendo che nulla vi fosse di cattivo, ogni cosa disordinata fece passare dalla confusione all'ordine,

¹ Rep. VI, 508 E. Τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδίδόν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάσι εἶναι, αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας ὡς γιγνσκομένης μὲν διανοοῦ, οὕτω δὲ καλῶν ἀμφοτέρων ὄντων, γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων ἡγούμενος αὐτὸ ὁρῶς ἡγήσει ec.

² Rep. VI, 509 B: καὶ τοῖς γιγνσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρῆναι ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἐτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

³ Rep. VII, 517 B, C: ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρασθαι, ὁφθαλμοῖς δὲ συλλογιστέα εἶναι ὡς ἅρα πᾶσι πάντων αὕτη ὁρῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἐν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτον κύριον τεκοῦσα, ἐν τε νοητῷ αὕτη κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη.

⁴ Sull'identità dell'Idea del Bene e di Dio concordano la maggior parte de' Critici. Vedi Zeller, *Phil. d. Griech.*, II, 591 e segg., e gli scrittori da lui citati a pag. 601, n. 4. Ad essi si può aggiungere Fouillée, *Philos. de Platon.*, I, Livr. 9, Chap. VI, pag. 475 e segg. e tra li Italiani il Bertini. *Nuova interpretazione delle Idee Platoniche*, c. IV. Torino, 1876.

giacchè questo era molto migliore. ¹ Quest'idea del meglio che viene in luogo a quella del Bene è un'analogia trasportata dalle nostre azioni in Dio. Anche la distribuzione degli elementi è fatta secondo il meglio (ὡς κάλλιστα ἀριστάς) affinchè il mondo riuscisse un vivente più perfetto che fosse possibile ² e più simile a lui ³ e all'eterno esemplare. ⁴ Anche l'influenza della mente divina sulla materia e sulla forza disordinata di essa cioè l'ἀνάγκη è descritta per via analogica, giacchè l'intelligenza persuade la necessità a condurre le cose nascenti al meglio. ⁵ Nella figura del mondo il fine o il bene si converte nel più perfetto, giacchè la forma sferica e il moto circolare sono la forma e il moto più perfetto. E così nella descrizione delle parti dell'organismo animale il bene si converte generalmente coll'utile ricercato nella loro funzione. ⁶ L'intuizione teleologica della natura però, come si vede, qui non poggia sulla necessità della causa finale, e perciò siamo tuttora lontani dal vero valore del fine in Aristotele. Qui Dio o il sommo Bene diffonde se stesso e irradia a così dire tutta quanta la natura. Tutto l'ordinamento dell'Universo dipende intieramente da un'espansione primitiva della bontà del Demiurgo, dalla sua degnazione, dalla provvidenza divina (πρόνοια). Per cui allato al senso mitico che sovrabbonda in questo dialogo vi ha continuamente il senso analogico ed antropomorfo. ⁷ La necessità assoluta del fine nella formazione delle cose e nel loro ordinamento qui non appare, e per la prima volta la troviamo in Aristotele, ove il motore immobile non è già concepito come Bene che s'espande al di fuori di sè, ma come ultimo fine, come termine necessario di tutto lo sviluppo cosmico.

Ma facciamo ancora un passo, e nel Fedone troveremo questo stesso concetto svestito però della forma mitica. Nel celebre luogo del Fedone dove il Socrate Platonico rispondendo all'obiezione di Cebete descrive lo sviluppo de' suoi pensieri circa la causa della generazione e della corruzione delle cose, ⁸ esso dice che mal contento delle cause fisiche in cui avea dapprima riposto la vera ragione di tutti i fenomeni, si rincorò sentendo che Anassagora avea detto, la mente essere la causa e l'ordine del-

¹ Tim. 29 E: ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθὸν δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόρος. τούτου δ' ἐκτὸς ὧν πάντα ὃ τι μάλιστα γενέσθαι ἐβουλήθη παραπλήσια ἑαυτῷ. ταύτην δὲ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστα' ἂν τις ἀρχὴν κυριωτάτην παρ' ἀνδρῶν φρονιμῶν ἀποδεχόμενος ὁρθότατα ἀποδέχοιτ' ἂν.

² Tim. 32 D: ἵνα ὅλον ὅτι μάλιστα ζῶον τέλειον ἐκ τελείων τῶν μερῶν εἴη.

³ Tim. 33 B.

⁴ Tim. 37 D, 29 A: ὁ ἀριστος τῶν αἰτίων.

⁵ Tim. 48 A: νοῦ δὲ ἀνάγκης ἀρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταύτη κατὰ ταῦτα τε δι' ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφορος οὕτω κατ' ἀρχὰς ξυνίστατο τόδε τὸ πᾶν.

⁶ Tim. 71 B e 72 C, dove son descritte le funzioni del fegato e della milza.

⁷ Ragnisco, *Le Cause Finali in Platone e in Aristotele*. Nella *Filos. delle Sc. Italiane*, anno IX, vol. XVIII, Disp. 2^a, ottobre 1878, pag. 202.

⁸ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τὴν αἰτίαν. Phaed. 96 A.

l' Universo, sperando così di trovare la vera ragione delle cose, cioè il fine o il meglio (βέλτιστον ἄριστον ἀγαθόν), a cui l'intelligenza le avrebbe disposte; ¹ pensava che gli spiegasse se era il meglio che la terra fosse piana o rotonda, e perché; ² dovendo credersi che in un mondo ordinato da una ragione, la causa vera di tutte le cose, e di tutti i fenomeni, sia il loro stato e il loro fine più perfetto e migliore. Sennonché si trovò assai deluso, giacché Anassagora invece di giovargli della causa razionale, tornava poi nel fatto alle cause meccaniche, le quali, osserva profondamente Socrate, posson dirsi condizioni necessarie del fatto ma non vere cause. ³ La vera causa di ogni cosa, trascurata da Anassagora, sta nel suo fine speciale, nel βέλτιστον. ⁴

Allora Socrate prende un'altra via e si affida tutto ai λόγοι alle Idee, per vedere se mai esse potevano spiegare davvero la realtà: e pensandovi su si persuade che ad ogni cosa bella risponde la bellezza in se stessa e che non è tale se non in quanto in qualche modo partecipa al bello (ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία, εἴτε ὅπη δὴ καὶ ὅπως προσήγνυται 100. D); così pure le cose son grandi per partecipazione alla grandezza, e in generale ogni cosa ha la sua idea che ne è la sola e la vera causa. ⁵

Anche da questo luogo del Fedone si rileva che il concetto teleologico in Platone è ancora immaturo e tuttavia ravvolto nella forma analogica ricavata dall' arte e dalla natura umana. ⁶ L' Idea del Bene non penetra nelle cose come loro necessaria ed intima energia, ma è l'intelligenza che dirige al meglio, all' ottimo, l' opera sua a guisa dell' artista che si adopra a rendere sempre più perfetto il suo lavoro, o dell' uomo che opera per desiderio dell' ottimo. ⁷ La disposizione de' mezzi ai fini qui non può

¹ Phaed. 97 C: ἡγησάμην, εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει, τὸν γε νοῦν κοσμοῦντα πάντα κοσμεῖν καὶ ἕκαστον τιθέναι ταύτην, ὅπη ἂν βέλτιστ' ἔχῃ.

² Phaed. 97 E: λέγοντα τὸ ἄμεινον καὶ ὅτι αὐτὴν ἄμεινον ἦν τοιαύτην εἶναι, ec.

³ Phaed. 99 A: εἰ δὲ τις λέγοι, ὅτι ἄνευ τοῦ τὰ τοιαῦτ' ἔχειν καὶ ὅσα καὶ νῦν καὶ ὅσα ἄλλα ἔχω οὐκ ἂν οἶός τ' ἦν ποιεῖν τὰ δόξαντά μοι, ἀληθῆ ἂν λέγοι. ὡς μέντοι διὰ ταῦτα ποιῶ ἢ ποιῶ καὶ ταῦτα νῦν πράττω, ἀλλ' οὐ τῇ τοῦ βελτίστου αἰρέσει, πολλὴ ἂν καὶ μακρὰ βραδυμία εἴη τοῦ λόγου. τὸ γὰρ μὴ διελέσθαι οἷόν τ' εἶναι, ὅτι ἄλλο μὲν τί ἐστὶ τὸ αἷτιον τῶ ὄντι, ἄλλο δ' ἐκείνο ἄνευ οὗ τὸ αἷτιον οὐκ ἂν ποτ' εἴη αἷτιον.

⁴ Phaed. 97 C: εἰ οὖν τις βούλει τὴν αἰτίαν εὑρεῖν περὶ ἐκάστου, ὅπη γίγνεται ἢ ἀπολλύται ἢ ἐστὶ, τοῦτο δεῖν περὶ αὐτοῦ εὑρεῖν, ὅπη βέλτιστον αὐτῷ ἐστὶν ἢ εἶναι ἢ ἄλλο ὅτιοῦν πάσχειν ἢ ποιεῖν. ἐκ δὲ δὴ τοῦ λόγου τούτου οὐδὲν ἄλλο σκοπεῖν προσήκειν ἀνθρώπων καὶ περὶ αὐτοῦ ἐκείνου καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀλλ' ἢ τὰριστον καὶ τὸ βέλτιστον.

⁵ Phaed. 100 C: τῇ τοιαύτῃ αἰτίᾳ συγχωρεῖς; Συγχωρῶ, ἔφη.

⁶ Phaed. 99 B. Susemihl, *Genetische Entwicklung d. Plat. Philosophie*. Erst. Theil, pag. 446 e segg. Leipzig, 1855.

⁷ Il Dieck, *Untersuchung zur Platonischen Ideenlehre. Einladungsprogramm*, pag. 20. Naumburg, 1876, ha creduto che tutto questo tratto del Fedone che parla dell' « Ottimo » come vera ragione delle cose e specialmente il 98 B, si riferisse alla Idea del Bene, corrispondente al VI, 506 E, 509 B della Repubblica. Ma realmente

dirsi necessaria, anzi causa necessaria come anche nel Timeo è la sola causa meccanica. Fino a che questi due ordini di cause non s' intreccino strettamente fra loro, e l' uno sia la sola vera causa e l' altro soltanto la condizione, non si avrà un compiuto concetto del fine. Oltre a ciò poi qui l' intuizione teleologica non è la vera soluzione del problema posto da Socrate, ma è piuttosto un desideratum del Socrate Platonico verso la dottrina del filosofo di Clazomene; ed alla intuizione finalistica all' ultimo è sostituita la causalità delle Idee che è la vera dottrina originale in Platone, nella quale soltanto egli ha fede piena ed invitta.

Anche dal Filebo potremmo raccogliere la dottrina Platonica della finalità. All' Idea del Bene, sole Intelligibile, fonte suprema dell' essere e del conoscere quale è descritta nel VI della Repubblica, qui sottentra il bene come vita beata che sta nell' accordo nell' intreccio della scienza (νοῦς, φρόνησις) e del piacere (ἡδονή) concepito come possesso dell' anima.⁴ Tuttavia l' obbiettivismo della Repubblica non è sparito compiutamente, secondo che avvisano alcuni critici, giacchè quivi si dice⁵ che se il Bene non è identico alla mente umana, è identico però alla mente divina (ταὐτὸν καὶ τὰγαθόν), vale a dire l' Idea del Bene. Più sotto poi si distinguon due generi di cose ciò che è per sè e ciò che sempre desidera altrui,⁶ o più chiaramente ciò che è in grazia d' altro e ciò per cui quello è (τὸ μὲν ἕνεκά του τὸ δ' οὐ χάριν)⁴ che si risolvono nella γένεσις e nell' οὐσία. Ora appunto il piacere è un τινὸς ἕνεκα, mentre il Bene è dichiarato come τὸ οὐ ἕνεκα.⁵ Anche qui non si può trattare che dell' Idea del Bene giacchè l' αὐτὸ καθ' αὐτό è la vera determinazione delle Idee.

A prima giunta noi potremmo credere che qui Platone ha colto la

in questo luogo non si parla punto delle Idee nè del Bene come Idea, bensì del Bene come si manifesta diversamente nelle cose, del fine speciale a cui le indirizza il νοῦς. Delle Idee, e perciò anche di quella del Bene, se ne parla in seguito (Phaed. 100B) εἶναι τι καλὸν αὐτὸ καὶ αὐτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ ἄλλα πάντα, come ultimo risultato delle ricerche di Socrate intorno alla vera causa; nè il Socrate Platonico poteva aspettarsi da Anassagora una teoria delle Idee come è da lui formulata. Il Rettig (*Ueber aitia im Philebos*. Nella *Zeitschrift für Philosophie*, ec. Bd. 72. Erst. Heft. Halle, 1878, pag. 41), cita anche a questo proposito contro l' opinione del Dieck un passo de' Memorabili (I, IV, § 4) dove Socrate sviluppa il concetto di finalità. Io riporterò alcune parole d' Aristotele, in cui vien distinto chiaramente il bene generale di cui si parla in questo luogo del Fedone, dalla Idea del Bene. *Eth. Eudem.*, I, 8: οὐδὲ δὴ τὸ κοινὸν ἀγαθὸν ταῦτό τῃ ἰδέᾳ, πᾶσι γὰρ ὑπάρχει κοινόν.

⁴ ἔξιν ψυχῆς Fileb. 11 D, 66 A: κτῆμα.. πρῶτον μὲν πῃ περὶ μετρον.

⁵ Fileb. 22 G. Οὐδὲ γὰρ ὁ σὸς νοῦς ὡς Σώκρατες, ἔστι τὰγαθόν.... ΣΩ. Τὰχ' ἄν.... οὐ μέντοι τόν γ' ἀληθινὸν ἄμα καὶ θεῖον οἶμαι νοῦν, ἀλλ' ἄλλως πως ἔχειν.

⁶ Fileb. 53 D. Ἐστὸν δὴ τινεῶς, τὸ μὲν αὐτὸ καὶ αὐτό τὸ δὲ αἰετὶ ἐπιμένον ἄλλου.

⁴ Fileb. 53 E. τὸ μὲν ἕνεκά του τῶν ὄντων ἔστ' αἰετὶ, τὸ δ' οὐ χάριν ἐκαστοτε τὸ τινὸς ἕνεκα γιγνόμενον αἰετὶ γίγνεται.

⁵ Fileb. 54 C. Τὸ γὰρ μὴν οὐ ἕνεκα τὸ ἕνεκα τοῦ γιγνόμενον αἰετὶ γίγνεται ἄν, ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μοίρᾳ, ἐκείνῳ ἔστι. τὸ δὲ τινὸς ἕνεκα γιγνόμενον εἰς ἄλλην.... μοῖραν θετίον.

vera natura della causa finale com'è concepita dal suo discepolo; e davvero ci sorprende di trovare qui le stesse espressioni adottate da Aristotele a significare la causa finale (τὸ οὐ ἐνεκα), e che il Teichmüller non abbia avvertito quest'importante coincidenza de' due filosofi. Sennonchè chi guarda bene tutto questo passo e lo paragona con tutto il rimanente del dialogo, non tarda ad accorgersi, che qui piuttosto che di causa finale si tratta di causa esemplare e motrice. Aristotele si appropriò l'espressione Platonica ma le dette un altro significato. La γένεσις si fa piuttosto per la presenza dell'οὐσία esemplare, che rivolgersi ad essa come a suo termine: ed anche l'αἰτία così diversamente interpretata, e su cui torneremo più tardi, se si consideri come identica all'Idee e a quella del Bene, è descritta come forza che penetra nel mondo e ordina in mirabile accordo il πέρας e l'ἄπειρον come mentalità che governa tutte le cose, più come causa che come fine della natura.

Noi dunque troviamo che Platone non ha compiutamente risoluto il problema della finalità. Il Filebo e il Fedone hanno descritto la causa formale ed efficiente meglio che la finale. Il Timeo accenna a una finalità non astratta ed assoluta, ma concreta e relativa al mondo. Sennonchè quella stessa impotenza che hanno l'idee come cause attive verso il sensibile, si risente ancor più in quella del bene nell'attuazione della finalità cosmica. La finalità presuppone necessariamente la natura su cui si dispieghi, e in cui si attui, e che questa altresì si porga a così dire pronta alla sua azione ordinatrice. Invece l'idea del Bene trova un forte ostacolo nella informe materia, agitata dalla inesorabile ἀνάγκη, che a mala pena riesce a domare. Per cui l'esemplare resta sempre un al di là inesplorato, e nel mondo non si trova l'esplicazione della causa nel suo effetto, ma una lontana e pallida imitazione dell'Idea; non si trova che immagini e simulacri del Bene vero. La cosmogonia del Timeo non è teleologica ma meccanica, la finalità nella natura è priva di quell'intimo legame che rannoda le cose, perchè non vi è cooperazione e rispondenza da parte delle cause seconde, cause erranti ed irregolari (τὸ τῆς πλανωμένης εἰδος αἰτίας), e tutto il bene che vi è nell'universo proviene dalla causa divina.

Tutti li accenni che qua e là si trovano in Platone ad una finalità immanente e che il Teichmüller com'era naturale, ha posto in luce, non hanno gran valore dinanzi all'intuizione generale del Platonismo e soltanto ci avvisano d'un opposto indirizzo che in germe si può intravedere in Platone. Nel Timeo il mondo è chiamato κάλλιστος τῶν γεγόνότων¹ ζῶον ἔμφορον² ζῶον τέλειον ἐκ τελῶν τῶν μερῶν,³ αὐταρκες⁴ εὐδαίμονα

¹ Tim. 29 A.

² Tim. 30 B.

³ Tim. 32 D.

⁴ Tim. 33 D, 68 E.

θεὸν¹ e finalmente sul chiudersi del dialogo « un Dio sensibile, sommo, ottimo, bellissimo e perfettissimo. »² Ma sempre però è dichiarato come divenuto un'immagine e un simulacro del mondo intelligibile e di Dio (εἰκόνα)³ μίμημα γένεσιν ἔχον καὶ ὁρατὸν⁴; e questo concetto costituisce proprio il fondo di tutto il dialogo, ed il suo vero fine sta nel rassomigliare per quanto gli è possibile l'eterno esemplare. Anzi, osservammo già sopra, che nel Timeo la necessità trovasi solo nella causa meccanica e disordinata della materia, che rimane in aperta opposizione alla causa divina e libera.⁵ E non è questa una teleologia esteriore?

Secondo il Teichmüller, in Platone è chiaramente espressa la finalità immanente « poichè la Parusia è la presenza dell' Idea, del Figlio, » che è il padre. Il primo e l'ultimo sono identici, »⁶ e tutte le dimostrazioni dell' immortalità dell' anima tendono a riconoscere il divino nell' anima umana che è l' ultimo della creazione e il fondamento del mondo. Poichè nell' immortalità raggiunta nel tempo l' ultimo momento del processo ritorna al principio, e l' anima riconquistando la sua natura originaria chiude il circolo della teologia cosmica.⁷ Su questa quistione ci rifaremo più tardi, qui ci preme avvertire che realmente Aristotele per primo ha concepito la Psiche come uno interno sviluppo come ἐπίδοσις che dalla sensazione si solleva di grado in grado fino alla intelligenza. Per cui l' anima si riconnette con tutto il processo cosmico di cui è l' ultimo momento. I gradi del pensiero si fanno sempre più perfetti quanto più si sprigionano dalla natura, e s' accostano alla forma pura. L' anima perciò a buon diritto è chiamata da Aristotele nella celebre definizione (De An. II, I) ἐντελέχεια in quanto compendia in sè stessa tutto il processo cosmico e lo conchiude. La finalità del mondo come si vede qui è immanente ad esso. Ma Platone è ben lontano da questi concetti: per lui l' anima è di natura opposta al sensibile e cade per sua sventura nella materia,

¹ Tim. 34 B.

² Tim. 92 B: ὁδε ὁ κόσμος οὕτω, ζῶν ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ, θεὸς αἰσθητός, μέγιστος, καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελειώτατος γέγονεν, εἰς οὐρανὸς ὁδε μονογενὴς ὢν. Questo è il passo più esplicito che possa addurre a suo favore l'interpretazione Panteistica. Noi vi ritorneremo a suo luogo.

³ Tim. 29 B, 31 A, 32 A, 37 C, 92 C, ec.

⁴ Tim. 49 A.

⁵ Tim. 48 E, 68 E: χρώμενος μὲν ταῖς περὶ ταῦτα αἰτίαις ὑπερπετούσαις, τὸ δὲ εὖ τεταταμένος ἐν πᾶσι τοῖς γιγνομένοις αὐτός, διὸ δὴ χρὴ δὴ αἰτίας εἶδη διορίζεσθαι, τὸ μὲν ἀναγκαῖον, τὸ δὲ θεῖον. A torto il Grote, *Plato and the other*, etc., III, 249, afferma che la Necessità nel Timeo sia qualche cosa d' indeterminato ed incostante, paragonandola al libero Volere della Metafisica.

⁶ Teichmüller, *Studien*, etc., pag. 287. *Gesch. d. Begriffs der Parusie*, pag. 137-140. *Neue Studien*, III, pag. 385 e seg.

⁷ Teichmüller, *Studien*, etc., pag. 287. All' anima Platonica potremmo secondo questa interpretazione applicare le parole di Cristo (Ioh. Evang. 16, 28) ἐξῆλθον ἐκ τοῦ πατρὸς, καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον πάλιν ἀπέμμι τὸν κόσμον καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα.

non già esce dal seno fecondo di essa per successivi sviluppi. Non vi ha quindi una vera teleologia: sono due mondi che si accostano in un misterioso contatto, non è l'uno che genera l'altro, nè questi può dirsi conchiusione del primo. E se badiamo, anche in Aristotele si scuopre la traccia di cotesta concezione Platonica, perocchè lo Stagirita arrivato all'ultimo grado del processo cosmico, e del processo psichico, ritorna alla trascendenza del maestro e descrive il motore immobile separato χωριστόν e il νοῦς ποιητικός identico a lui e al suo obbietto ' viene dal di fuori (θόραθεν), rompendo la catena finora non interrotta dei due processi. Tuttavia la finalità Aristotelica rimane sempre una finalità immanente, perchè sebbene il termine sia al di fuori della natura e l'attragga a guisa d'una calamita nella sua beata immobilità, ed assoluta indifferenza (ἀπαθείς), tutto il processo cosmico si svolge indipendentemente da lui e per interna energia.

Ma v'ha di più: la vera natura e il congegno della causa finale è stato scoperto la prima volta da Aristotele. In generale possiamo dire che la finalità sta in ciò; che una cosa sia per un'altra. Ma cotesta relazione va determinata più da vicino. Nella causa finale interviene appunto che ciò che è prima nella nozione è posteriore nel nascere, perchè l'effetto è il primo vero, ma è l'ultimo fatto. * Da ciò nasce l'opposizione tra la causa efficiente e la finale; poichè mentre nella prima la causa è ben distinta dall'effetto, nell'altra all'incontro l'effetto diviene causa, ciò che è dopo è causa di ciò che è prima, per cui il τέλος cioè il compimento, è l'ὁ ἔσχα e in lui avviene la coincidenza del dopo per generazione col primo per natura. * Cotesto congegno riesce in ultimo all'identità del

¹ *Metaph.*, XII, 7, 1072 b, 20 ταῦτόν νοῦς καὶ νοητόν. *De An.*, III, 4, 429. Il passo del Timeo citato dal Teichmüller, pag. 287, nota 2, per provare che la finalità è immanente, e che l'ultimo fine sta nell'identificazione dell'obbietto e del subbietto che è per lui la filosofia, non ha tutto questo significato. Il passo è questo: Timeo 90 D (δει) τῇ κατανοουμένῳ τὸ κατανοοῦν ἰσομοιωσαὶ κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν, ὁμοιωσάντα δὲ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου πρὸς τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον. L'ἰσομοιωσαὶ esprime il raccostarsi del pensiero all'intelligibile non già l'identificarsi con lui, e bisogna far violenza al testo esplicito per trovarvi l'identità de' contrari. Perchè Platone non ha detto come Aristotele ταῦτόν? Poco sopra invece Platone avea chiaramente indicato la profonda distinzione de' due termini. (90 C). Se il fine poi è ottenuto in questo annullamento Hegeliano del subietto nell'eterno obbietto, durante la vita cosa significa quel ἔπειτα χρόνον? non si accenna evidentemente alla vita avvenire, e quindi a una finalità trascendente? Del resto che alla natura umana non sia concesso di riconfondersi pienamente alla causa divina, secondo che pretende il Teichmüller lo prova ad evidenza tra gli altri il passo del Timeo 69 A: καὶ τὸ μὲν θεῶν (εἶδος αἰτίας) ἐν ἀπασὶ ζητεῖν (χρὴ) κτήσεως ἔνεκα εὐδαιμονος βίου, καὶ ὅσον ἡμῶν ἡ φύσις ἐνδέχεται.

² *Anal. Post.*, II, 11, 13. *Metaph.*, VIII, 8: τὰ τῇ γενέσει ὕστερα, τῇ εἶδει καὶ τῇ οὐσίᾳ πρότερα.

³ *Phys.* VIII, 7: ὅλως δὲ φαίνεται τὸ γιγνόμενον ἀτελὲς καὶ ἐν' ἀρχὴν ἰὸν, ὥστε τὸ τῇ γενέσει ὕστερον, τῇ φύσει πρότερον εἶναι.

principio e del termine della forma e del fine, come abbiamo detto. Perciò appunto la forma che è l'entelechia della cosa ne è anche il $\tau\acute{\iota} \eta\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ cioè la natura originaria¹ e il passaggio della potenza all'atto vien chiamato $\epsilon\pi\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma \epsilon\iota\varsigma \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ in quanto è un intimo sviluppo.

Si potrà dire che tutto questo congegno è ricavato non dalla natura in generale ma dalla natura umana; ed è vero, ma ad ogni modo li esempi sono applicati alla natura, e in essa si rintraccia questo accomodamento dei mezzi ai fini. Che se Aristotele si sollevò di grado in grado alla finalità divina, questo fu dopo avere sgruppato il nodo della teleologia naturale: prima studiò la sostanza in se stessa poi ricercò la sostanza divina. Questa intimità del fine distingue appunto per Aristotele la natura dall'arte; e in quella la finalità s'avvera anche senza l'intervento della mente, come si scuopre nelle piante e nelli animali. Onde in generale la natura può dirsi fine a se stessa $\eta\delta\epsilon \phi\acute{o}\tau\iota\varsigma \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma \kappa\alpha\iota \omicron\upsilon \epsilon\nu\epsilon\kappa\alpha$.

Dopo tutto questo non ci può far meraviglia che Aristotele muovesse accusa alle filosofie precedenti ed anche alla dottrina Platonica di non avere nettamente dichiarata la natura e l'attività della causa finale. Dal punto di vista di Aristotele la dottrina Platonica era senza dubbio insufficiente.² Egli riconduce i sistemi precedenti e li giudica alla stregua dei suoi principii metafisici; e non potendo rinvenire in essi quella concretezza e determinazione d'idee, quella esattezza di locuzione che vi corrisponde e che egli vuole ad ogni patto, così è costretto a ridurre i concetti altrui in forme tutte sue proprie. Il Bonghi ha notato acutamente che i criteri che guidano Aristotele in questa critica sono la sufficienza del principio, il nesso delle deduzioni e delle applicazioni. Del resto Aristotele teneva fermo al suo principio che la filosofia è la ricerca del $\delta\iota\omicron\tau\tau$, è la scienza delle cause; perciò chi non le avesse annoverate tutte quante, non aveva soddisfatto a tutte le esigenze della scienza. Ma oltre a ciò è necessario vedere come queste cause spieghino veramente la loro azione; per cui a buon diritto Aristotele muove a Platone quello stesso rimprovero che questi avea già fatto ad Anassagora intorno alla causa motrice. Ad Aristotele non bastava che gli si dicesse che v'hanno delle cause finali; ma era necessario lo svelare l'intimo intreccio dei mezzi ai fini, l'attuazione del fine, dimostrare insomma il principio enunciato giacchè il bene non può darsi senza l'attività della causa.

Ma perchè il bene dispiegasse la sua azione sulla natura faceva mestieri che anche questa si prestasse ad accoglierla. La dottrina della

¹ Il Prantl, *Gesch. d. Logik im Abendlande*, I, 241 in nota, traduce infatti il $\tau\acute{\iota} \eta\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ Aristotelico per « schöpferischer Wesensbegriff. » Questa interpretazione è rigettata dall'Ueberweg, *Grundriss*, I, pag. 195 (6^a ediz.), che la chiama « platoneggiante. » Nè il Teichmüller così vago di ricercare in Platone i precedenti dei termini Aristotelici, accenna a questo significato e si attiene interamente alla interpretazione del Trendelenburg e del Bonitz, *Studien z. G. d. Begriffe*, pag. 288.

² Ragnisco, *Op. cit.*, pag. 215, nella *Filos. delle Sc. Ital.*, ottobre 1878.

finalità, quindi si connette intimamente colla natura della materia platonica, giacchè il fine non si può pienamente attuare se non nel mutuo intreccio, nel pieno consenso della causa finale e della causa meccanica. Questa ricerca così compie la prima, e noi dobbiamo fermarci un poco a vedere se la materia platonica, aveva per così dire, cotesta docilità all'azione della causa finale, come si scuopre chiaramente in Aristotele.

L'interpettazione Panteistica, com'è naturale, cerca ogni via per colmare l'intervallo tra il sensibile e l'intelligibile, quello stesso tentativo che più volte aveva fatto Platone senza mai venirne a capo. Ad ottenere questo scopo era necessario dare alla materia Platonica un valore diverso da quello delli altri critici, e ravvicinarla all'ἐλη Aristotelica per due modi principali: 1° negandone la natura indipendente; 2° considerandola come potenza dell'Idea. Se l'intelligibile era per Platone il solo e il vero essere, e il sensibile in quanto divenire continuo era un misto di essere e di non-essere ¹ pallida immagine dell'Idea, bisognava cercare un principio che spiegasse cotesta manchevolezza del sensibile. E poichè la ragione non poteva cercarsi nell'idea bisognava ritrovarla in un altro principio che fosse la ragione della molteplicità e mutabilità del sensibile, vale a dire la materia. Il Teichmüller però volendo ad ogni patto raccogliere cotesto elemento al principio ideale, ne attenua il valore. A questo gli si aprivan due vie: o considerare l'elemento materiale come un'apparenza della rappresentazione subbiettiva, al modo che avea fatto il Ritter ² oppure considerarlo come un momento del divenire sensibile, e nel fatto poi inseparabile da esso. Ma la prima delle due interpettazioni era stata già rigettata dal Brandis ³ e dallo Zeller ⁴ come estranea alla natura del pensiero greco, e specialmente del pensiero Platonico; perciò il nostro critico tentò l'altra via combattendo l'indipendenza effettiva della materia come terzo principio.

Senonchè, nel fondo ambedue le interpettazioni riescono al medesimo punto. Giacchè se il fattore materiale non è un principio indipendente, o trascendente come lo chiama Teichmüller, ma è inseparabile dal Divenire o dal Mondo, è chiaro che la loro distinzione non può esser che logica e subbiettiva.

Ma possiamo escludere l'indipendenza di cotesto terzo elemento, di cotesto non essere sia qualunque la sua precisa determinazione? La « trascendenza » della materia è solo una rappresentazione mitica? Non v'ha dubbio che se Platone fosse rimasto fedele ai suoi presupposti, egli non poteva per nessun modo attribuire alla materia una propria e sostanziale

¹ Rimando per brevità ai luoghi citati in Zeller, *Die Phil. d. Griech.*, II, pag. 603, 1.

² Ritter, *Hist. de la Philos. ancienne*, II, pag. 267.

³ Brandis, *Handbuch. d. Griech-Römisch. Philos.*, II, 297.

⁴ Zeller, *Die Philos. d. Griech.*, II, pag. 617 e segg.

realtà, giacchè tutta la realtà sta nelle Idee, ¹ e molto meno rappresentarla come qualcosa di permanente e di fisso che soggiace al turbinio dei fenomeni, appunto come il Teichmüller immagina le idee Platoniche. Questa è certamente una delle più gravi contraddizioni in Platone. Ma il fatto sta che nel celebre luogo del Filebo ² distingue profondamente l'ἄπειρον dal ζυμμισγόμενον, e sebbene sul principio della descrizione mitica del Timeo avesse fatto cenno di due soli principii, l'Essere e la generazione, ³ nel seguito poi aggiunge il terzo principio difficile ed oscuro, che, forse ricordando l'Iside Egizia egli chiama « ricettacolo e nutrice. » ⁴ Cotesto substrato della generazione si distingue profondamente dalli elementi inquantochè mentre essi sono in preda ad una continua mutazione, l'aria divenendo fuoco, e questo di nuovo aria, e si posson dire piuttosto un τοιοῦτον che un τοῦτο, ⁵ l'ὑποκείμενον rimane inalterato e a buon dritto può dirsi un τοῦτο ο τόδε ⁶ e perfino un ταῦτόν. ⁷ Onde son chiaramente distinti i tre generi τὸ μὲν γιγνόμενον, τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φέσται τὸ γιγνόμενον, ⁸ e vengon rassomigliati al Padre alla Madre

¹ Zeller, *Op. cit.*, pag. 620. Siebeck, *Plato's Lehre von der Materie*, in *Untersuchungen zur Philos. der Griechen*, pag. 70. Halle, 1873. Il Siebeck riconosce tre aspetti diversi del principio materiale in Platone. L'aspetto logico nel Non-essere del Sofista concepito come θάτερον; l'aspetto metafisico nell'ἄπειρον del Filebo, l'aspetto naturalistico nella χώρα del Timeo. Ma queste tre modificazioni successive metton capo in una stessa intuizione fondamentale, la forma astratta dell'estensione, o il principio della divisione che si scuopre così ne' fenomeni sensibili, come nelle Idee. Cfr. specialmente pag. 126.

² Filebo, 23, C, D.

³ Tim. 27 D: τὸ ὂν βεῖ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τὸ γιγνόμενον μένει, ὃν δὲ οὐδέποτε.

⁴ Tim. 49 A: τρίτον δὲ τότε μὲν οὐ διαιρόμεθα νομίσαντες τὰ δύο ἔξιν ἱκανῶς. οὐν δὲ ὁ λόγος ἴσκειν εἰσπαγκάζειν χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος ἐπιχειρεῖν λόγοις ἐμφανίσαι.... πάσης γενέσεως ὑποδοχὴ.... οἷον τιδήνη, ec. Il Teichmüller, *Neue Studien*, II, pag. 161, seguendo Plutarco paragona la Materia Platonica all' Athor degli Egiziani.

⁵ Tim. 49 D.

⁶ Tim. 50 A, B.

⁷ Tim. 50 B: ταῦτόν αὐτὴν βεῖ προσρητέον. ἐκ γὰρ τῆς ἑαυτῆς τὸ παράπαν οὐκ ἐξίσταται δυνάμει. Il nostro critico trova l'accordo di Platone e d'Aristotele anche in questo « dass man die Stoffe nicht als ein Dieses (τόδε καὶ τοῦτο), sondern immer nur als ein Derartiges (τοιοῦτον) bestimmen dürfe, weis nur die Idee ein Dieses ist, und die Materie sich immer verändern kann » (*Studien*, pag. 317). Il luogo del Timeo 49 D ch' Egli cita dice però apertamente il contrario; perchè τοιοῦτον si dice dei singoli elementi, fuoco, acqua, ec., i quali sono in perpetuo mutamento, mentre il sostrato (ἐν ᾧ), è chiamato τοῦτο e τόδε rimanendo sempre identico ed immutabile in quella vicenda. E Aristotele stesso non chiama Sostanza la materia? Met. VI, 3. 1029 Καὶ ἔτι ἡ ὕλη οὐσία γίνεσθαι. Vedremo più sotto che il Teichmüller riconosce questa sostanzialità della Materia platonica. Ma qui vogliamo riferire un altro passo del Teichmüller che esprime il vero pensiero del Timeo, e nello stesso tempo l'opposto del suo sopra citato « Die Materie ist als das Bleibende (ὑπομένον) dem Wechsel entzogen. Sie ist ein Dieses (τόδε καὶ τοῦτο). Ihre Natur ist wie die der Ideen immer, unveränderlich identisch (ταυτόν). »

⁸ Tim. 50 C.

e al Figlio.¹ Questa distinzione è più largamente descritta più sotto dove la materia è rappresentata come spazio e sede della generazione,² e dove, riassumendo, la dice anteriore anch'essa alla nascita del cielo.³

Che il mondo, il divenire sia da Platone profondamente distinto dalla materia, e che questa possa esistere effettivamente indipendente da esso si rileva anche da tutti quei luoghi⁴ in cui Platone parla della materia che confusamente agitata preesisteva alla formazione del Cosmo alla origine del tempo. Il mitico che qui Teichmüller⁵ ed anche lo stesso Zeller⁶ vogliono ritrovare, consiste nelle determinazioni che Platone dà di questo caos primitivo anziché nel fondo stesso della dottrina su cui tanto egli insiste. E nemmeno crediamo che l'indipendenza della materia sia esclusa dal fatto che Platone alla sostanza identica (ὁσεία) contrapponga d'ordinario il divenire (γένεσις), come vorrebbe il Teichmüller⁷ perchè già in parte questo non ha sempre luogo, e poi nel Timeo⁸ spiega la ragione perchè sul principio del dialogo tocchi di due soli principii, mentre in seguito ponga in rilievo anche il terzo. Platone tra il sensibile e l'intelligibile stabilisce una distinzione, come tra il sensibile e la mate-

¹ Tim. 50 D.

² Tim. 52 A: τρίτον δὲ αὐτὸ γένος ὃν τὸ τῆς χώρας αἰ, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἔδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, ec.

³ Tim. 52 D: οὗτος... ἐν περὶ λαίῳ δεδοτῶ λόγος, ὃν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι τρία τριχῇ, καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι: la stessa distinzione è sottintesa evidentemente anche da tutte le osservazioni che seguono.

⁴ Tim. 30 A: πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας. 53 A: διὸ δὴ καὶ χώραν ταῦτα ἄλλα ἄλλην ἰσχυρῶς, πρὶν καὶ τὸ πᾶν ἐξ αὐτῶν διακοσμηθῆναι γενέσθαι. 68 E. Ταῦτα δὴ πάντα τότε ταύτη πεφυκότα ἐξ ἀνάγκης ὁ... δημιουργὸς... παρελάμβανεν, ἥνικα τὸν αὐτάρκη τε καὶ τὸν τελειώτατον θεὸν ἐγέννα, cfr. 69 B. Politic. 269 D: ὃς δ' οὐρανὸν καὶ κόσμον ἐπωνομάκαμεν, πολλῶν μὲν καὶ μακαρίων παρὰ τοῦ γεννήσαντος μετέληπεν, ἀτὰρ οὐδ' ὅν κοινῶν καὶ γε καὶ σώματος 273 B: τούτων δ' αὐτῶν (τῶν κόσμῳ) τὸ σώματι εἰδὲς τῆς συγκράσεως αἰτίον, τὸ τῆς πάλαι ποτὶ φύσεως εὐντροφον, ὅτι πολλὰς ἦν μετέχον ἀταξίας πρὶν εἰς τὸν νῦν κόσμον ἀφικέσθαι e il luogo citato nella nota precedente. L'indipendenza originaria dell'elemento materiale dalla γένεσις, cioè dal Mondo divenuto e formato, era stata già combattuta dallo Schleiermacher, e dal Volquardsen, (*Platon's Idee der persönlichen Geistes*, ec. pag. 71 in nota. Berlin, 1860). Ma gli argomenti addotti da quest'ultimo espositore hanno ben poca forza dinanzi ai testi platonici molto espliciti. E del resto non bisogna introdurre nella esposizione storica le esigenze anche legittime del nostro pensiero.

⁵ Teichmüller, *Studien*, etc., pag. 308. Non intendiamo come si possa dire « Il mondo era è e sarà, il solo Dio perfetto e beato, non più giovine del Chaos » (*Studien*, etc., pag. 331), quando vi si oppone tutto il mito del Timeo. Dire poi che la materia senza forma e senz'ordine non risponde alla realtà di questo mondo ordinato (*Platon. Frage*, pag. 74), è prendere per mitica una parte del Timeo, mentre altre volte il nostro critico lo prende alla lettera come vedremo. Cotesta distinzione evidentemente è molto arbitraria.

⁶ Zeller, *Op. cit.*, pag. 612.

⁷ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 309.

⁸ Tim. 49 A.

ria, chiamando questa ¹ un τρίτον γένος profondamente diverso dall'altri due. A ragione dunque Aristotele ne' passi riferiti dal Teichmüller ² interpretava la materia come un principio indipendente (ἑλὴν χωριστὴν) ponendo così indirettamente in rilievo l'originalità del proprio concetto della materia inseparabile dalla forma. ³

Il raffronto del Teichmüller sulle due dottrine della materia versa anche circa la forma con cui essa è conosciuta. È chiaro che la materia non può essere obbietto dell'αἰσθησις ⁴ perchè questa coglie una materia determinata non il fondo comune ed informe delle cose ⁵ (μετ' ἀναισθησίας ἀπτόν); nemmeno può essere obbietto della δόξα giacchè questa, come si dice nella Repubblica ⁶ ha per obbietto qualcosa di mezzo tra l'essere e il non essere, mentre la materia è l'opposto assoluto dell'Idea. A maggior ragione non potrà nemmeno pensarsi, giacchè il pensiero si riferisce al vero essere. ⁷ Per cui non può far meraviglia, come nota lo Zeller, che Platone adoperi una oscura espressione ad esprimere la cognizione di cotesta incerta essenza; ⁸ poichè forse egli stesso non seppe chiaramente decifrare qual sorta di conoscenza fosse questa. Aristotele all'incontro mente rigorosa e precisa determinò cotesta forma conoscitiva, chiamandola l'analogia. ⁹ Con qual dritto pertanto possiamo presumere col Teichmüller che la « ragione bastarda » del Timeo sia proprio l'analogia Aristotelica? Noi all'incontro troviamo che l'espressioni di Platone rivelano l'oscillazione e l'esitanza del suo pensiero su questo punto. Egli in fondo presuppone, non dimostra cotesto nuovo elemento della materia, e di essa altro non sa dirci, sennonchè è qualche cosa di stabile nella vicenda dell'elementi; che è un τοῦτο e questi invece un τοιοῦτον per cui la paragona all'oro che accoglie in sè svariate forme, ma rimane per sempre oro. ¹⁰ Cotesto paragone non è già il « processo logico (Gedan-

¹ Tim. 52 A.

² Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 304-306.

³ Quanto Aristotele sia rimasto fedele al testo Platonico nell'espore la dottrina del maestro si rivela anche dal passo del De Coelo, III, 2 se si paragona col Timeo 30 A e dal De Coelo, I, 10 riferiti anche dal Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 305, 2; 306, 1.

⁴ Tim. 52 B.

⁵ Zeller, *Op. cit.*, II, pag. 621.

⁶ Rep. V, 478 C; 479 C: μεταξύ οὐσίας τε καὶ τοῦ μὴ εἶναι.

⁷ Rep. V, 477 A.

⁸ Tim. 52 B: αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἀπτόν λογισμῷ τινὶ νόθῳ μόγις πιστόν. πρὸς δὲ δὴ καὶ ὀνειροπολοῦμεν βλέποντες al 51 B è chiamata δυσταλωτότατον: e già al 49 A si parla della materia come χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος e si spiega la ragione di cotesta difficoltà. È da ricordarsi poi che il principio del Non-essere nel V della Repubblica è chiamato recisamente ἄγνωστον. Aristotele seguendo Platone chiama la materia ἄγνωστον καὶ αὐτὴν. *Metaph.* VI, 10 1036. Sebbene altrove Ib. 3. 1029 la chiami φανερὰ.

⁹ Arist. *Nat. Auscul.*, I, 7. 'H δ' ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατ' ἀναλογίαν.

¹⁰ Tim. 50 A.

kengang) per cui Platone cercava di ingenerare la convinzione della materia » ma è una pura similitudine, la quale presuppone il concetto filosofico.¹ L'incertezza di Platone sta nel determinare la condizione di cotesta materia se abbia forma, movimento e così via; e difatti quando pone mano a specificarla più da presso si ravvolge in espressioni contraddittorie ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον, ἄπειρον etc. mentre innanzi l'avea chiamata τοῦτο. E una asserzione affatto gratuita affermare che l'Analogia Aristotelica equivalga perfettamente alla ragione bastarda del Timeo. E del resto anche concessa l'intera identità del pensiero dei due filosofi su questo punto, resterebbe sempre irresoluta la quistione, se in questa dottrina sviluppata certamente da Platone in età già matura, e quand'egli era già da gran tempo nell'insegnamento dell'Accademia, abbia sentita l'influenza del pensiero del valoroso discepolo che per venti anni conviveva con lui. In tale supposto si spargerebbe una nuova luce sull'oscura espressione del Timeo λογισμῷ τινι νόθῳ in cui si potrebbe ravvisare una traccia dell'analogia Aristotelica.² Cotesta influenza del discepolo sul maestro, ci sembra un punto non ancora abbastanza considerato in generale dalli storici della Filosofia.³ Il medesimo potremmo ripetere quanto all'identità della δυὰς ἀόριστος colla determinazione Aristotelica della materia ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν.⁴

Ma veniamo alle proprietà della materia. Essa pel Teichmüller è sostanza e « Principio di movimento, di mutazione di molteplicità » e « quel momento del divenire in cui adesso appartiene la mutabilità. »⁵ L'anima

¹ Il modo con cui il Teichmüller, (*Studien*, pag. 317) spiega questo passo del Timeo, mi sembra assai arbitrario. Platone dopo aver portato l'esempio dell'oro dice ὁ αὐτὸς δὴ λόγος καὶ περὶ τῆς τὰ πάντα διεχομένης σώματος φύσεως. Il Teichmüller, commenta le parole ὁ αὐτὸς δὴ λόγος « Also Analogie ». Platone qui vuol dire « lo stesso si può dire circa la materia che non si muta nella vicenda delle forme: » cotesta permanenza è infatti il vero fondamento del paragone. Del resto il passo può avere anche questo significato « la stessa è la natura » (ὁ λόγος τῆς φύσεως) della materia. In appoggio di questa interpretazione starebbero le parole che seguono: ταῦτόν αὐτὴν αἰσι προσρητέον. ἐπεὶ τῆς αὐτῆς τὸ παράπαν οὐκ ἐξίσταται δυνάμει.

² Anche Tim. Loc. *De An. Mundi*, 94 B: intende così l'espressione Platonica (λογισμῷ νόθῳ τῷ μὴ πῶ κατ' εὐθυωρίαν νοῆσθαι ἀλλὰ κατ' ἀναλογίαν).

³ Il prof. Tocco ha però messo in rilievo l'influenza della critica Aristotelica sullo sviluppo del pensiero Platonico, ne' venti anni dell'insegnamento di Platone nell'Accademia. (*Ricerche Platoniche*, pag. 105 e segg. Catanzaro, 1876.) Anche il Teichmüller, *Neue Studien*, III, pag. 363 e seg.

⁴ Teichmüller, *Studien*, ec., pag. 327.

⁵ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 320. « Nach meiner Auffassung ist die Materie bei » Plato Substanz und hat grade das eigenthümliche Sein, welches die Idee nicht hat, » nämlich Princip der Bewegung der Veränderung, und der Vielheit zu sein, » pag. 323 « wir.... die Materie als dasjenige Moment der werdenden Dinge zu erkennen » haben, wodurch ihnen Bewegung, Vergänglichkeit, Ausdehnung und Veränderung » lichkeit zukömmt. » Cfr. *Platonis. Frage*, pag. 61. Intanto a noi preme qui di porre in rilievo una grave contraddizione dell'illustre espositore. Come conciliare le due af-

che è l'unità del mondo ideale e della materia¹ non può derivare dalle Idee il movimento, giacchè queste sempre identiche a se stesse, stanno in eterno riposo, sibbene da parte della madre che è la materia.²

Ora in qualunque modo si voglia interpretare la materia Platonica, sia come spazio, sia come sostrato materiale (ἐκμαγεῖον),³ o si ammetta

fermazioni riferite che la Materia sia per Platone una « Sostanza », e che essa sia un Momento? E se è un momento, come può esser Principio di moto e d'attività? e se è sostanza come mai è inseparabile dal Divenire? Quale sostanza è mai questa, che è inerente necessariamente a un suo attributo?

¹ Teichmüller, *Studien*, ec., pag. 321; *Platonis. Frage*, pag. 61.

² Teichmüller, *Studien*, ec. loc. cit.; *Platonis. Frage*, pag. 62.

³ Platone distingue chiaramente il sensibile dalla materia in più luoghi del Timeo (49 A; 50 C, D ec.) τὸ γιγνόμενον, τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, e da tutte le forme dei corpi elementari 50 A; 51 A: τὴν τοῦ γεγονότος ὁρατοῦ καὶ πάντως αἰσθητοῦ μητέρα καὶ ὑποδοχὴν μήτε γῆν μήτε ἀέρα μήτε πῦρ μήτε ὕδωρ λέγωμεν, μήτε ὅσα ἐκ τούτων μήτε ἐξ ᾧ ταῦτα γέγονεν e poi 52 D: τὴν δὲ δὴ γενέσεως τιθέμεν ὑγραινομένην καὶ πυρουμένην.... παντοδαπὴν μὲν ἰδίῃ φαίνεσθαι, διὰ δὲ τὸ μὴ εἶναι ὁμοίων δυνάμεων μήτε ἰσορροπῶν ἐμπέλασται κατ' οὐδὲν αὐτῆς ἰσορροπεῖν. La materia da Platone è descritta in un doppio modo: ora come ricettacolo di tutti li elementi corporei che permane identico a sè (τοῦτο) nel flusso incessante del divenire, informe in sè ma capace insieme di tutte quante le forme, sede e ricettacolo della generazione, simile allo spazio in cui s'accolgono tutte le cose. (Tim. 49 E: ἐν ᾧ δὲ ἐγγιγνόμενα αἰεὶ ἕκαστα αὐτῶν φαντάζεται καὶ πάλιν ἐκείθεν ἀπόλλυται 50 B: δεχομένη τὰ πάντα σώματα 50 C: τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται 50 D: τὸ δεχόμενον; μητέρα 52 A: (γιγνόμενον τε) ἐν τινὶ τόπῳ Ibid. τρίτον δὲ αὐγένοσ ὃν τὸ τῆς χώρας αἰεὶ.... ἔδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γίνεσθαι πᾶσιν 52 B, 53 D ec.). Così anche nelle Leggi X, 893 C si dice, che ciò che si muove e ciò che non si muove è nello spazio (χώρα), dal qual luogo si rileverebbe che Platone ammettesse due specie di materia. Altre volte invece vien descritta come l'ἐκμαγεῖον, (massa informe) come sostrato materiale, e viene paragonata all'oro che può accogliere tutte le figure rimanendo però sempre oro (50 A e segg.). Ora, insomma, è il fondo dal quale (ἐξ οὗ) ora all'incontro è il fondo nel quale (ἐν ᾧ) nascono le cose sensibili. Le altre determinazioni come ὑποδοχὴ γενέσεως, τιθέμεν ec. convengono tanto all'una che all'altra rappresentazione della materia. Queste due specie di materia hanno però un punto a comune, che è appunto la ragione del paragono dell'oro; vale a dire che in ambedue i supposti il sostrato, malgrado la molteplicità e l'instabilità delle sue forme, permane identico a se stesso (Zeller, *Op. cit.*, II, pag. 614. Susemihl, *Die Genet. Entw. d. Plat. Philos.* II, 2, pag. 409). Se si pone ben mente a questo si dilegua in parte la difficoltà di conciliare cotesto doppio aspetto della materia Platonica. Platone com'egli stesso confessa non ne può dare una precisa determinazione; non può dire se è visibile o no, se è spoglia d'ogni forma, oppure possegga una forma sua propria, se è una forma spaziale, o un sostrato materiale; ma questo dà per certo che egli è un ἄπειρον non già come predicato ma come soggetto, che è come il fondamento inalterato del divenire; e di ciò ci fa fede anche Aristotele (Phys. III, 4, 203 A 3). Se poi dovessimo affermare quale dei due aspetti prevalga nel Timeo, e meglio risponda al pensiero Platonico, non potremmo esitare a dire, che e dall'insieme de' testi sopra allegati, dalla costruzione matematica delli elementi, dalla corrispondente dottrina del Filebo, dalla testimonianza d'Aristotele si rileva che la materia fosse da Platone concepita come una forma spaziale. Aristotele dice chiaro (Phys. IV, 2, 209 B 11). Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταῦτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ. το γὰρ μεταληπτέον καὶ τὴν χώραν ἐν καὶ ταῦτόν. L'obbiezioni che su questo punto il Teichmüller (*Studien*, ec., pag. 328 e segg.) muove allo Zeller sono state già in parte ri-

una sola materia originaria come forma spaziale secondo lo Zeller il Siebeck e in parte anche l'Ueberweg, o se ne ammetta una secondaria, in nessun modo ci sembra che si possa dire vero e proprio princi-

battute da lui (*Philos. d. Griech.* 3 aufl., pag. 615, 3). Qui vogliamo aggiungere che il luogo del Timeo 52 B citato da Teichmüller, protesta contro di lui, e conferma l'interpretazione della materia come spazio. « Dello spazio non potrebbe mai dirsi, scrive Teichmüller, che noi vediamo la materia come in sogno, quando diciamo che tutto debba essere in un luogo determinato. Poichè se la materia fosse lo spazio, questo sogno potrebbe esser veduto anche da chi veglia. » *Op. cit.*, pag. 329. Il senso di questo passo però è ben diverso. Platone dice che lo spazio (χώρα) è quel terzo genere, in cui riguardando (πρός ὃ δὴ βλέποντες) c'immaginiamo (ὀνειροπολοῦμεν), e crediamo necessario che tutto ciò che è sia nello spazio, mentre poi il vero essere è fuori dello spazio, non è nè in cielo nè in terra come dice il Simposio (211 A). Il senso del passo si rileva anche da ciò che segue; è vero che il sensibile come immagine dell'Idea presuppone un principio in cui (ἐν ᾧ Tim. 50 C) egli esista, ma l'inganno (ὀνειρώξεις) sta nell'immaginarsi che anche il vero essere, cioè l'intelligibile, abbia cotesta stessa condizione. Questo passo pone in evidenza che la vera condizione del sensibile, cioè la vera natura della materia è lo spazio (cfr. Siebeck, *Untersuchungen z. Philos. d. Griechen*, 107 e segg. Ueberweg, *Grundriss*, I, pag. 154). Che poi la rappresentazione dello spazio nel Timeo sia ancora molto incompiuta noi lo concediamo di buon grado al Teichmüller; ma anche tra noi moderni non ha acquistato precisione a poco a poco collo sviluppo della geometria? Dal 52 A del Timeo del resto si rileva che le determinazioni di spazio (χώρα τόπος, εἶδρα ec.) son le più rigorose, mentre le altre, di nutrice di madre, il paragone dell'oro sono espressioni immaginose; poichè quivi son posti a riscontro i tre principii scientificamente determinati, e la materia è chiamata spazio e sede del sensibile. Così anche 50 C. All'incontro μήτηρ è chiamata solo per figura (50 D: καὶ δὴ καὶ προσικᾶσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρὶ) così pure similitudine è la τειχνη (49 A: οἷον τειχνη.) Che meraviglia del resto può fare al Teichmüller che la materia sia concepita da Platone come spazio? Cartesio e Spinoza non hanno riposto l'essenza de' corpi nella pura estensione, e perciò furon combattuti da Leibnitz come Platone da Aristotele?

Se si debba poi ammettere una materia anteriore al cosmo, o se questa sia solo come un accenno mitico del caos dell'antiche cosmogonie, come vogliono Zeller e Grote (*Plat. and the other*, ec. III, pag. 250), è un'altra e ben più difficile quistione, che noi di certo non pretendiamo risolvere. Le obbiezioni dello Zeller alla prima ipotesi son molto giuste ma colgono piuttosto le contraddizioni inevitabili in cui Platone si ravvolge nel descriver la materia originaria, che il contenuto essenziale della dottrina su cui tanto insiste Platone. E forse non è lontana dal vero l'opinione del Ritter (*Hist. de la phil. ancienne*, II, pag. 264, 2) che Platone si serva a bella posta d'espressioni contraddittorie per mostrare l'impossibilità di concepire ciò che è opposto alle Idee. Se la materia è ὑποδοχὴ τοῦ γεγονότος e differente dai quattro elementi, che meraviglia che Platone supponga una materia esistente di per sè, senza alcuna determinazione? Non può concepirsi l'oro spoglio di qualunque forma triangolare, rotonda e così via? Del resto allo Zeller potremmo ripetere quel ch'egli osserva contro lo Stallbaum il quale ammette una doppia creazione della materia per parte di Dio, l'una sostanziale, l'altra formale: che cioè se non v'ha questa materia coeterna alle Idee manca ogni ragione del contrapposto su cui ritorna a più riprese Platone nel Timeo e nelle Leggi tra il τοὺς e l'ἀνάγκη perchè tutto proverrebbe dal principio ideale. È ben vero, come osserva il Siebeck (*Untersuchungen*, pag. 104), che è una contraddizione ammettere il visibile, precedente al Tempo:

prio di movimento. Vero principio di movimento nel sistema Platonico è l'anima che nel Fedro¹ è chiamata ἀεικίνητον, ἀρχὴ κινήσεως, τὸ αὐτὸ κινεῖν e nelle Leggi² è chiamata un movimento originario: per cui essa invece partecipa il moto alla materia, nè questa potrebbe mai averlo, senza l'anima.³ È ben vero che in un celebre passo del Timeo si parla d'una materia primitiva in preda ad un moto senz'ordine e senza misura (ἀλόγως καὶ ἀμέτρως. Timeo 53 A),⁴ ma bisogna avvertire che

ma non è lo stesso Platone che l'ammette (Tim. 30 A. πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν) sebbene altrove (51 A) dica affatto il contrario?

L'altra quistione se v'abbian due materie prima del cosmo e del Tempo, l'una originaria incomposta, l'altra secondaria, nella quale si comincia a scuoprire un certo ordine, e una distinzione tra li elementi, dipende, a parer nostro dalla varia interpretazione che si vuol dare della γένεσις. Il celebre passo del Timeo 52 D: ὃν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι, τρία τριχῇ, καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι mostra che la γένεσις è anteriore alla creazione chechè ne dica lo Zeller (*Philos. d. Griech.*, II, 611, 2, cfr. Tocco, *Ricerche Platoniche*, pag. 73, 2). Se non chè il γιγνόμενον del 50 C, indica evidentemente il mondo attuale: e le due espressioni τὸ γιγνόμενον e γένεσις mi pare, non differiscano in fondo nel loro significato (Tim. 52 A). In questo caso la γένεσις corrisponderebbe al ξυμμισγόμενον del Filebo (Siebeck, *Untersuchungen*, pag. 90). Il prof. Tocco (*Op. cit.*, pag. 74, 1), non crede a cotesta perfetta corrispondenza della γένεσις col terzo genere del Filebo. Tuttavia dal 25 E del Filebo μιγνύς ταῦτα (ἄπειρον e πέρας), γένεσις τινὰς, ἐφ' ἑκάστων αὐτῶν συμβαίνει e molto più dal 26 D: ἀλλὰ τρίτον φάθι με λέγειν, ἐν τούτῳ τιθέντα τὸ τούτων ἔκγονον ἅπαν, γένεσιν, εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρματος ἀπειρασμένων μετρῶν mi pare risulti che la γένεσις coincide col mondo sensibile presente composto di ἄπειρον e di πέρας, (Zeller, II, pag. 577 in nota), e che una sola è la materia preesistente alla formazione del mondo. E di più osserviamo che la γένεσις εἰς οὐσίαν è perfettamente identica alla γεγενημένη οὐσία obbietto della δόξα. (Stein, *Sieben Bücher z. Ges. d. Plat.*, I, pag. 205). Che la γένεσις sia la stessa cosa della μίξις lo mostran all'evidenza queste parole con cui è determinato il quarto genere τὴν μίξεως καὶ γενέσεως αἰτίαν 25 B. Se la γένεσις fosse stata identica all'ἄπειρον, Platone avrebbe dovuto aggiungere καὶ τοῦ πέρματος, e se fosse stata altra cosa dalla μίξις avrebbe dovuto darne una spiegazione: « ex infinito et finito in nomen consociato oritur ἡ γεγενημένη οὐσία, das gewordene Sein, das bestimmte Sein » dice Stallbaum, *Com. in Phil.*, pag. 175. *Prolog. in Phil.*, pag. 43. Del pari al 27 A del Filebo la μίξις è evidentemente indicata nella categoria τὰ γιγνόμενα. Del resto in questa meno ancora che nelle altre parti della dottrina Platonica, si potrebbe esigere da Platone precisione di linguaggio e rigorosa coerenza di concetti.

¹ Phaedr., 235 C.

² Leggi X, 896 A ἡ δυναμένη αὐτὴ αὐτὴν κινεῖν κίνησις.

³ Il testo del Fedro è molto chiaro. Phaedr. 245 E: τοῦτο δὲ οὐτ' ἀπολλυσθαι οὔτε γίγνεσθαι δυνατόν, ἢ πάντα τε οὐρανὸν πᾶσάν τε γένεσιν συμπεσοῦσαν στῆναι καὶ μήποτε αὐδὲς ἔχειν ὅθεν κινηθέντα γενήσεται. Leggi X, 896 A: ποθοῦμεν μὴ ἱκανῶς δεδεῖχθαι ψυχὴν ταῦ τὸν ὃν καὶ τὴν πρώτην γένεσιν καὶ κίνησιν τῶν τε ὄντων καὶ γεγονότων καὶ ἐσομένων καὶ πάντων αὐτῶν ἐναντίων τούτοις, ἐπειδὴ γε ἀνεφάνη μεταβολῆς τε καὶ κινήσεως ἀπάσης αἰτία ἅπασιν.

⁴ Tim. 30 A: πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας. Anche l'altro luogo allegato dal Teichmüller (*Platon. Frage*, pag. 61). Tim. 88 D, prova solo che nella materia v'ha un moto disordinato, che bisogna comporre con misura (μετρίως) per

già qui vi ha gran parte di mitico, e poi questo è un moto tuttavia incomposto e ben lontano dal moto ordinato e armonico dell'anima, e più che moto si potrebbe dire, tumulto dionisiaco ed orgiastico. L'attività dell'anima sta proprio nel metter ordine (τάξις) a questo moto incomposto. Ricordiamoci infatti che nel Fedone l'anima è anche principio di vita, perchè partecipa all'idea della vita, cioè porta un moto ordinato e vita nell'organismo. Quindi si spiega ciò che pare strano al Teichmüller che l'anima possa essere ad un tempo principio di movimento e identica ai rapporti matematici, al πέρας del Filebo. Noi non possiamo dunque concedere al Teichmüller che l'anima riceva il moto dalla materia, se ci vogliamo attenere a Platone. Non v'ha dubbio che qui Platone è in contraddizione con sè stesso, quando attribuisce alla materia il movimento, sia pure irregolare e tumultuoso, mentre esso non le può venire che dall'anima; ma per salvar Platone non si può andar contro di lui ed affermare che l'anima eredita il movimento della materia.

Anche se contro le esplicite dichiarazioni di Platone si ritenga che la forma spaziale non sia la natura della materia nel Timeo, ma solo un paragone adoperato a chiarirne il concetto ¹ rimane sempre innegabile che essa non può essere un principio fecondo di movimento, perchè appunto per la sua immutabilità può a buon diritto chiamarsi un τοῦτο ο τόδε, e solo è agitata dalle forme elementari che con infaticata vicenda si succedono nel suo grembo. ²

Del pari in qualunque modo s'intenda la materia Platonica, sia come sostrato materiale, o come forma geometrica di spazio, non si potrà menar buono all'interpettazione del critico di Dorpat, che essa debba interpetrarsi come « potenza » (δύναμις), a quella guisa che Aristotele determinò, come abbiám visto, l'ὄλη. Il Teichmüller, com'era naturale, vuol ritrovare il raccostamento della materia e della forma, nella natura dinamica della materia nel Timeo. « Questa potenza, egli dice, non è una » forma determinata, come la στέρσις, ma è la relazione colle Idee, per » cui la materia accoglie le idee, e le porta quindi alla parusia e all'im- » manenza. La sua natura è dunque la potenza dell'Idea, o la pura pos- » sibilità e nient'altro ». ³ Ad appoggiare la sua affermazione il critico

ottenere la sanità. Il μέτρον e la τάξις vengono aggiunti come elementi nuovi al moto originario della materia; ben diverso però è il moto dell'anima e della ragione (μά-
λιστα γὰρ τῇ διανοητικῇ καὶ τῇ τοῦ παντός κινήσει συγγενής. 89 A).

¹ Teichmüller, *Studien*, ec., pag. 329.

² Tim. 50 C: ἐκμαγαίον γὰρ φύσει παντί κεῖται, κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμε-
νον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων, φαίνεται δὲ δι' εἰκόνα ἄλλοτε ἄλλοιον.

³ *Studien*, ec., pag. 336. « Dies Vermögen ist aber nicht eine bestimmte Form, etwa die στέρσις, sondern es ist das Verhältniss zu den Ideen, wonach die Materie die Ideen aufnimmt und sie dadurch zum Parusie und Immanenz bringt. Ihr Wesen ist also die Potenz der Idee, oder die blosse Möglichkeit und nichts weiter. » *Neue Studien*, III, pag. 411.

allega un passo del Timeo ¹ ove è detto che la materia accogliendo forme diverse « pure non declina mai dalla sua potenza » (δύναμις). Ma che questo non sia il vero senso filosofico del luogo si raccoglie facilmente da ciò che lo segue. Poichè qui la voce δύναμις è perfettamente equivalente al λόγος τῆς φύσεως del verso precedente e non significa altro che « natura, proprietà, qualità. » Cotesta qualità poi è ben lungi come avvertì lo Zeller ² dall'essere una δύναμις in senso proprio, sia come potenza di divenire tutte le cose, o di produrle, ma risponde intieramente a quella che Kant chiamerebbe « recettività. » « Essa infatti, continua Platone, » accoglie tutte le cose, ma non s'appropria giammai e a nessun patto » forma alcuna simile a quelle che penetrano in lei » ³ onde a buon dritto può chiamarsi πανδεχές. Cotesta natura tutta passiva della materia è spiegata poco appresso, quando Platone aggiunge che volendo imprimere una figura, la materia bisogna che sia ben disposta (παρασκευασμένον εἶναι) ⁴ cioè scevra di tutte le forme che deve poi ricevere: ⁵ a quella guisa che lo scultore se vuole imprimere nella creta la forma che gli lampeggia nella mente, si studia di render la materia più levigata e più docile, per meglio foggiarla a suo talento.

Da tutto questo si raccoglie che la materia è una potenza affatto passiva, è una pura capacità di accogliere le forme, senza perciò trasmutarsi in alcuna di esse. La δύναμις della materia Platonica, è dunque tutt'altra dalla δύναμις dell'ἔλη Aristotelica. La materia per Aristotele, come abbiamo visto, era tutt'uno colla potenza, e questa in fondo coll'atto o colla forma, soltanto chè risguardata in un diverso momento; ⁶ per cui la materia o la potenza era uno sforzo continuo, un conato verso la forma. Una materia spoglia di forma non era per Aristotele, che un prodotto d'astrazione a cui nulla rispondeva in realtà. Ma la materia del Timeo non ha nessuna tendenza verso la forma; è come il fondo indistinto su cui si disegnano fuggevolmente le forme senza che si muti giammai: non è vera δύναμις è invece una στέρσις. ⁷

¹ Tim. 50 B: ταῦτόν αὐτὴν αἰεὶ προσρητέον. ἐκ γὰρ τῆς αὐτῆς τὸ παράπαν οὐκ ἐξίσταται δυνάμει.

² Zeller, *Phil. d. Griech.*, II, 1, pag. 616-nota.

³ Tim. 50 C: δέχεται τε γὰρ αἰεὶ τὰ πάντα, καὶ μορφήν οὐδεμίαν ποτὶ οὐδενὶ τῶν εἰσίων τῶν ὁμοίων εἴληφεν οὐδαμῇ οὐδαμῶς.

⁴ Neanche quest'espressione può avvalorare la tesi del Teichmüller, giacchè il παρασκευασμένον non esprime una potenza attiva: difatti equivale al ἄμορφον ἀπασῶν τῶν ἰδεῶν.

⁵ Tim. 50 D: ἐν δὲ ἐκτυπούμενον ἐνίσταται, γίνονται δὲ παρασκευασμένον εὖ, πλὴν ἄμορφον δὲ ἐκείνων ἀπασῶν τῶν ἰδεῶν, ὅσας μέλλοι δέχισθαι ποθεῖν. Più sotto 50 E: διὸ καὶ πάντων ἐκτός εἰδῶν εἶναι χρεῖων τὸ τὰ πάντα ἐκδεχόμενον ἐν αὐτῷ γένει.

⁶ Basterà ch'io ricordi Met. XI, 5. 1071 A. 6: ἐν ἐνίοις γὰρ τὸ αὐτὸ ὅτι μὲν ἐνεργεῖα ἐστὶν ὅτι δὲ δύναμις.

⁷ Anche da un altro luogo del Timeo (49 A) (che però non è citato dal Teichmüller) dove si parla della δύναμις della materia, τὴν οὖν ἔχον δύναμιν κατὰ φύσιν

Noi sappiamo che Aristotele paragona la materia platonica alla steresi ¹ cioè alla privazione d'ogni forma. E nel fatto vi corre non poca somiglianza. La steresi non è la pura negazione l'assenza (ἀπουσία) d'una qualità o d'una cosa, ma appartiene ad un certo genere ed ha una certa natura: ² per cui nel celebre libro delle definizioni ³ la cecità è chiamata una steresi, e nell'VIII della Metafisica, alla steresi è riadotta la natura dei contrari. ⁴ La steresi si può dunque chiamare una forma, sebbene questa forma sia opposta al fine naturale o alla forma propria della cosa.

Ora la materia Platonica concorda appunto con queste note della steresi aristotelica; perchè sebbene Platone affermi che la materia primitiva debba essere priva di qualunque forma, pure è forzato ad attribuirle una certa forma, ora visibile, ⁵ altre volte invisibile, ⁶ ma ben lontana ad ogni modo dall'eterno esemplare. Questa proprietà recettiva della materia Platonica, quanto la ravvicina alla steresi, tanto la discosta dalla vera natura della potenza Aristotelica; e mentre questa s'intreccia colla forma o coll'atto, la materia Platonica è un presupposto metafisico che non si può conciliare colla vera realtà che è l'idea. Aristotele non concepisce in nessun modo una materia di per sè esistente senza forma, ma come reale nelle cose determinate: dimodochè ogni realtà è materia rispetto alla realtà superiore, forma rispetto all'inferiore; materia e forma sono due momenti nello sviluppo dell'essere, e si distinguono solo come la potenza dall'atto, ⁷ vale a dire solo logicamente, non in natura (*Met.*, VIII. 6). Così l'apparente dualismo di materia e di forme è in gran parte eliminato da Aristotele, riguardando la Natura come una serie graduale di esistenze. *

αὐτὸ ὑποληπτόν, si raccoglie che δύναμις è presa nel significato di proprietà naturale, non già di potenza attiva.

¹ Phys. I, 9, III 4. 203 a. 3.

² Metaph. III 2. 1004. 12 ἡ γὰρ ἀπλῶς λέγομεν ὅτι οὐχ ὑπάρχει ἐκείνο ἢ τινα γένει.... ἀπουσία γὰρ ἡ ἀπόφασις ἐκείνου ἐστίν, ἐν δὲ τῇ στέρησει καὶ ὑποκειμένη τις φύσις γίνεται, καὶ ὅς τις λέγεται ἡ στέρησις. Il Bonitz commentando questo luogo dice: *Arist. Metaphys.* II, pag. 179 « Veluti negatio οὐκ ἴσον nihil aliud significat nisi οὐχ ὑπάρχειν ἐκείνο.... si vero ἄνισον quidpiam dicimus, non possumus quin certum quoddam genus intelligamus, in quo cernatur ἀνισότης illud nimirum quod recipiendae vel aequalitatis vel inaequalitatis suapte natura idoneum est. »

³ Metaph. IV, 22. 1023. 2. ἡ γὰρ τυφλότης στέρησις τις. cfr. *Met.* VIII, 1. 1045. 8.

⁴ Metaph. VIII, 2. 1046. 3. Ἡ γὰρ στέρησις ἡ πρώτη τὸ ἐναντίον, IX, 4. 1055. 6.

⁵ Tim. 30 A: πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν οὐχ ἡσυχίαν ἔχον, ec.

⁶ Tim. 51 A: ἀλλ' ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον, πανδεχὲς μεταλαμβάνον δὲ ἀπωρώτατά πη τοῦ νοητοῦ, ec.

⁷ Metaph., VIII, 6, 1045.

⁸ Ueberweg, *Grundriss d. Gesch. d. Phil.*, I, pag. 196 (6ª ediz.). Il Bullinger nel pregevole scritto *Des Aristoteles Erhabenheit über allen Dualismus* ec. München, 1878, ha sostenuto la tesi opposta del Teichmüller, negando non solo come tendenza, ma come fatto l'elemento dualistico in Aristotele. Per salvare l'originalità dello Stagirita non è però necessario il chiudere gli occhi alla continuità storica dei sistemi, la quale

D'altra parte le tre cause che abbiain visto Aristotele distingueva oltre la materiale, la causa efficiente o motrice, la causa formale, e la finale, in sostanza si riducono ad una sola. Poichè il fine a cui tende una cosa non è che la sua forma pienamente attuata (ἐντελέχεια), e questa può dirsi a ragione la vera causa efficiente. Nè ciò avviene, per lui, solo negli organismi dove l'anima è la forza motrice e insieme la forma e il compimento del corpo, ¹ ma in tutta quanta la natura (*Phys.*, II. 7): dove « la sanità è in certo modo una cosa stessa colla medicina; l'architettura colla forma della casa, e dove l'uomo genera l'uomo » (*Met.*, XI. 4). Questa manifesta tendenza della mente Aristotelica verso l'unità della Natura, che il Teichmüller disconosce interamente, ci spiega la continua polemica ch'egli sostiene contro i filosofi che aveano ammesso due o più principii opposti ed irreducibili. A noi basta accennare ad un solo luogo fra tanti, in cui egli manifesta cotesto invitto bisogno del suo pensiero. Sul chiudersi del celebre XII della Metafisica, egli ricerca qual sia la natura e il Bene nell'universo, se è qualche cosa di separato e di per sè, se è l'ordine immanente, o se è ad un tempo immanente e separato, come avviene in un esercito dove l'ordine dipende dal capitano che è in esso. ² Egli muove aspro rimprovero ad Anassagora, ad Empedocle, ai Pitagorici, ed a Platone, perchè sebbene in modo diverso, ammettendo dei principii irreducibili, scomponevano l'unità del Tutto in tanti episodi; ³ e conclude contrapponendo energicamente la formola in cui riassume l'opposta soluzione: Uno è il bene che domina in natura, come uno è il capitano nell'esercito. ⁴

In questo modo Aristotele rigetta apertamente il Dualismo, mostrando perciò di non accordarsi con questa intuizione, sia che egli la attribuisca a ragione o a torto al suo maestro. Questa ostinata polemica contro la separazione dei principii costitutivi dell'universo, non si spiega senza ammettere che egli in mezzo alle distinzioni vada ricercando l'unità sostanziale in un principio che ad un tempo è la potenza e la forma, la causa efficiente e il fine immanente dell'universo. Il punto di vista dei

ci spiega come i vestigi del dualismo platonico riapparissero mal dissimulati in Aristotele.

¹ *De An.*, II, 4, 415.

² *Met.*, XII, 10.... πότῶν χωρισμένον τι, καὶ αὐτὸ, ἢ τὴν τάξιν, ἢ ἀμφοτέρως, ὥσπερ στράτευμα. Il Teichmüller ha frainteso il valore di questo luogo. Egli scrive, *Studien. z. Gesch. d. Begr.*: « Aristotele non ammetteva il Dio immanente come l'ordine cosmico, a guisa dell'ordine nell'esercito. Ma a quel modo che allato ad esso vi è il capitano, così egli poneva accanto, e fuori del mondo il Dio, al modo teistico » pag. 279. Il capitano è certo distinto dall'ordine dell'esercito, come la causa dall'effetto: ma non è al di fuori dell'esercito, bensì necessariamente in esso.

³ *Ibid.*, ἐπεισοδιῶδη τὴν τοῦ παντός οὐσίαν ποιοῦσιν.

⁴ *Ibid.*, οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη. εἰς κοίρανος. Bullinger, *Aristoteles Erhabenheit*, cc., pag. 4.

due filosofi anche in questa parte è profondamente diverso, per quanto ambedue le dottrine sien due momenti d' un medesimo sviluppo, e per quanto il grande discepolo ereditasse una gran parte de' suoi concetti dal divino Ateniese. La differenza non sta solo in un più o in un meno, in una maggiore vastità di conoscenze empiriche che Aristotele possedesse a paragone di Platone, come pensa il Teichmüller (*St. u. Gesch. d. Begr.*, pag. 514). Nè d' altra parte consiste nel metodo e nella diversità dei principii che formano l' universo, perchè ambedue i filosofi si muovono sul terreno del concettualismo socratico. Ma ciò che distingue le due dottrine è soprattutto il rapporto tra questi principii, che Platone lasciò avvolto nelle oscure metafore della metessi e della Parusia, ed Aristotele determinò come unione concreta e seconda nella Natura in generale, e in tutti i gradi degli esseri. Se noi quindi vogliamo ricostruire da Aristotele le intuizioni del maestro ci riusciremo a meraviglia, a patto però che teniam conto anche delle differenze. Nella storia della filosofia è molto più malagevole scuoprire le profonde differenze, che avvertire li accordi e le somiglianze tra i filosofi: ma a questo patto soltanto essa ci offrirà un dramma vivente del pensiero, non già una monotona ripetizione di concetti e di dottrine.

Fin qui ci siamo occupati delle ragioni, dei presupposti da cui muove l' interpretazione panteistica nella sua ricostruzione del Platonismo, ma non abbiamo che toccato qua e là di sfuggita del suo intrinseco valore. Per cui ci è mestieri ragionarne ora più di proposito, giacchè l' argomento è molto complesso, e di non poco momento non solo per la storia del Platonismo, ma di tutta quanta la filosofia Ellenica che più o meno alterate mantiene sempre le tradizioni platoniche e le diffonde poi nell' occidente.

CAPITOLO III. ¹*Della dottrina delle Idee secondo l'Interpretazione Panteistica.*

Indagando il valore dell'interpretazione Panteistica sulla dottrina delle Idee, non vogliamo nè possiamo entrare in una lunga discussione

¹ Mentre erano già stampati i precedenti capitoli di questo lavoro, è uscito in luce il nuovo ed importante lavoro del prof. Teichmüller, *Literarische Fehden im vierten Jahrhundert vor Chr.* Breslau, Koebner, 1881 (pag. xv-310). È quindi mio obbligo avvertire che di esso fin qui non ho potuto giovarmi, come pure di ringraziare l'illustre Autore per aver voluto in fine del suo libro (pag. 299) dare onorevolmente notizia della prossima pubblicazione di questo mio, già annunziato fin dal Gennaio di questo anno (Vedi *Fanfulla* della Domenica, n° 5, 30 Gennaio 1881). Sebbene sostanzialmente la interpretazione del pensiero Platonico non sia mutata, pure l'espositore studia il Platonismo sotto un aspetto da lui prima non tentato, nel suo sviluppo storico. Vedemmo che nei primi studi il Teichmüller ritrovava uno stesso pensiero fondamentale in tutti i dialoghi ed aveva esclusa ogni incoerenza e ogni contraddizione in cui l'uno di essi potesse trovarsi con l'altro: il Platonismo era un tutto chiuso e compiuto, Panteismo da capo a fondo. Ma nel 3° volume dei *Nuovi Studi* egli già trovava nel Parmenide platonico i vestigi di una viva polemica storica tra il vecchio Platone e il giovane Aristotele nell'Accademia, sebbene non ammettesse che il pensiero dell'Ateniese dovesse punto modificarsi in mezzo a questi attriti esteriori. Nel nuovo libro all'incontro « tutta la Filosofia platonica sembra differente nei vari dialoghi, ed a volte anche contraddittoria; onde potrebbe ben dubitarsi se si possa costruirne un sistema concorde, e quindi nulla sarebbe più desiderabile quanto il potere mediante la cronologia dei dialoghi sciogliere le apparenti contraddizioni, in una successione e in uno sviluppo del pensiero » (pag. 3-4). In questo modo le dottrine platoniche si vanno formando in mezzo alle lotte e alle polemiche dei contemporanei, ed è gran merito del Teichmüller di aver tentato ricerche nuove, che gettano una luce inattesa sulla vita intima e sulle relazioni esteriori dell'Accademia. Non solo egli cerca per mezzo delle allusioni ostili di Isocrate e degli altri oratori del tempo di determinare la cronologia dei dialoghi del primo periodo, ma illustra la posizione d'Aristotele di fronte a Platone, ponendoci sott'occhio le critiche di Aristotele, e le repliche del vecchio maestro nel IX delle Leggi. L'espone e l'esamina i risultati a cui è giunto il Teichmüller è fuori del nostro argomento; ma qui ci preme avvertire che dopo la pubblicazione del nuovo libro, alcuni dei nostri giudizi intorno al rapporto dottrinale tra i due filosofi, com'è inteso dall'espositore tedesco, dovrebbero essere forse temperati, alcuni punti più largamente sviluppati, ma l'insieme della nostra critica confidiamo rimanga fermo. Per quel che concerne l'interpretazione filosofica, come avvertimmo, nulla di essenzialmente nuovo trovasi nel recente volume, e solo alcuni concetti sono con più chiarezza determinati. Nel seguito di questo lavoro terremo conto dei nuovi argomenti, e ne discuteremo il valore.

sul vero valore delle idee Platoniche, problema che ha tanto affaticato i pensatori d'ogni secolo e segnatamente del nostro, e darne una nuova interpretazione, ma ci dobbiamo restringere a raccogliere in unità organica i risultati più certi in cui la maggior parte dei critici concordano, circa questa dottrina, mostrando per tal modo se l'interpretazione panteistica può aver tanto valore da annullare tutti cotesti risultati fondamentali. Giacchè qui non si tratta più di porre in sodo se le idee platoniche sono in Dio, o sono per se stesse: ma si tratta di vedere se esse hanno da concepirsi come le leggi immanenti del mondo, o come sostanze indipendenti da esso. L'interpretazione panteistica ha quindi sotto questo aspetto, contro di sè ambedue le scuole d'interpreti, teistica e dualistica,¹ poichè queste, come abbiám veduto, concordano in ciò che le idee non si posson ritenere come la forza intima ed occulta del mondo.

L'interpretazione Panteistica si propone di descrivere lo sviluppo storico de' concetti filosofici, onde ci aspetteremmo che ponesse in rilievo la genesi del Panteismo Platonico, ricercandone tutti i precedenti, e determinando la varia influenza delle filosofie presocratiche sul Platonismo inteso a questo modo. L'origine della dottrina Platonica formerebbe così uno de' più validi appoggi alla nuova interpretazione. Se non che appunto in questo rispetto essa ci sembra assai difettosa giacchè non ha tenuto conto che di pochi elementi, trascurando forse i più importanti e più immediati.

§ I.

L'origine storica del Platonismo, come nota il Bonitz,² può considerarsi sotto due aspetti l'uno storico, e l'altro filosofico. Nel primo significato essa consiste nella influenza delle dottrine precedenti sopra il sistema platonico, nelle ragioni storiche che condussero Platone a

¹ Ci sembra assai strano che il professore di Dorpat se la prenda sempre contro lo Zeller, l'Ueberweg e tutti li altri critici che intendono le Idee « come sostanze per sè » senza mai far cenno dell'altra scuola d'interpreti che senza dubbio non ha poco valore ed ha dalla sua tutti i Padri della Chiesa, e tra i moderni lo Stallbaum, il Martin, il Fouillée, il Rosmini, il Rettig, il Trendelenburg, lo Stumpf ed altri non pochi. L'interpretazione dello Zeller è quindi combattuta da questi espositori, perchè non riconosce la personalità del Dio Platonico come elemento filosofico, come non la riconosce Aristotele. Ha torto perciò il Teichmüller *N. Studien*, III, 394 a confondere le due scuole d'interpreti.

² Il Bonitz, *Platonische Studien*, pag. 187. Berlin, 1875, distingue due sensi di quella che i Tedeschi chiamano « Begründung » della dottrina delle Idee, l'uno storico e l'altro filosofico. Sull'origine storica del Platonismo vedi il Ribbing, *Genealogische Darstellung d. Plat. Ideenlehre*. T. I, pag. 57 e segg. Leipzig, 1863.

stabilire la dottrina delle Idee; nell'altro senso essa esprime l'ordine dei pensieri, il processo intimo della mente per cui Platone arrivò a dimostrarne la necessità e la vera natura. Coteste due forme di sviluppo della teoria delle Idee, non si possono però distaccare, anzi l'una sparge luce sull'altra, poichè nell'occulto lavoro della mente Platonica si ripercuote come in compendio tutto il largo sviluppo del pensiero presocratico. La critica Platonica ha oramai messo in piena luce la vera posizione del Platonismo, quali momenti della speculazione ellenica lo prepararono, per quali vie Platone arrivò a stabilire la dottrina delle Idee, giacchè essa l'appoggia sopra due precise ed irrepugnabili testimonianze che son quella di Platone stesso e d'Aristotele.

In Platone, abbiain detto si specchiano i varii momenti di tutto il filosofare presocratico, e socratico, e insieme si ricompongono in unità sistematica. Dinanzi a lui v'era un doppio indirizzo, da un lato il Concettualismo etico di Socrate, dall'altro il Naturalismo presocratico, che si contrastavano il terreno. La profonda rivoluzione di Socrate menava a distruggere i molteplici ed opposti risultamenti delle filosofie precedenti, e insieme le negazioni assolute de' sofisti; e sostituendo allo studio della natura la ricerca etica come fondamento di scienza, appariva come una vera e recisa opposizione a tutta quanta la tradizione filosofica. Platone spirito più largo e comprensivo volle trasportare il concettualismo Socratico nel campo della filosofia naturale, ravvivare e fecondare l'antica speculazione collo spirito della ricerca Socratica, e ricomporre tutti questi elementi in un nuovo edificio, d'un sistema filosofico, sollevandoli ad un alto valore metafisico.¹ Così da un lato compieva il Naturalismo coll'Etica, dall'altro l'Etica col Naturalismo in un vasto organismo sistematico, stupendo e insuperato connubio di pensiero e di fantasia.

Aristotele nel celebre Cap. 6 del I Libro della Metafisica, e nel XIII annovera tre principali fattori della dottrina Platonica, Eraclito, Socrate, e i Pitagorici² senza tener quasi conto della filosofia Eleatica e Megarica. Questa testimonianza preziosissima è però certamente incompiuta; l'influenza delle dottrine di Parmenide e d'Euclide sul pensiero di Platone è implicitamente confessata da lui stesso in più luoghi de' dialoghi, ed è storicamente molto probabile per le continue relazioni del filosofo Ateniense con Megara e colla Sicilia. Nel Fedone abbiain veduto come il Socrate Platonico descrivendo l'intimo sviluppo del suo pensiero, confessasse apertamente la grande influenza che giovine ancora avea esercitato

¹ Zeller, *Op. cit.*, II, pag. 474.

² Met. I, 6. 987. 1. Μετά δὲ τὰς εἰρημίνους φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία, τὰ μὲν πολλὰ τοῖς Πυθαγορείοις τούτοις ἀκολουθοῦσα, τὰ δὲ καὶ ἴδια παρὰ τὴν τῶν Ἰταλικῶν ἔχουσα φιλοσοφίαν. XIII, 4. 1078. 2.

su lui il Naturalismo Ionico.¹ Nel Cratilo Socrate rimprovera dolcemente al discepolo di Eraclito che ancora è troppo giovine per sollevarsi al di sopra della dottrina del suo maestro.² Anche nel Parmenide il vecchio filosofo d'Elea riprende il giovine Socrate perchè tuttora inesperto della vera filosofia s'è lasciato illudere dalla molteplicità e mutevolezza del sensibile.³ Aristotele ci conferma tutto questo quando ci attesta che Platone per mezzo di Cratilo s'era famigliarizzato colla dottrina d'Eraclito che tutto scorre nelle cose, e di esse non vi ha scienza; ed aggiunge anzi, che a questa opinione egli rimase poi sempre fedele.⁴

Da tutte queste testimonianze si rileva che tra i filosofi Ionici Eraclito è senza dubbio quello di cui Platone ha più efficacemente sentita l'influenza. Le incerte e vaghe intuizioni filosofiche dei primi filosofi Ionici hanno colla filosofia Platonica un rapporto molto lontano.⁵ Il primo e vero precedente storico del Platonismo è la filosofia Eraclitea.

Secondo l'interpretazione del Teichmüller l'indirizzo panteistico si ritrova in tutta la filosofia presocratica salvo nell'Atomismo di Anassagora d'Empedocle e di Democrito, le cui relazioni storiche col Platonismo essa trascura intieramente. Il panteismo già prima che nelle filosofie si trovava nei dogmi religiosi dell'Egitto che ebbero larga influenza sui filosofi greci, e specialmente sopra Eraclito;⁶ onde mentre la filosofia

¹ Phaed. 96 A: ἐγὼ γὰρ, ... ὦ Κέρης, νέος ὢν θαυμαστῶς ὡς ἐπιθύμησα ταύτης τῆς σοφίας, ἣν δὴ κηλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν, ec.

² Cratyl., 440 D: ἔτι γὰρ νέος εἰ καὶ ἡλικίαν ἔχεις.

³ Parm., 130 E. Νέος γὰρ εἰ ἔτι, ὦ Σώκρατες, καὶ οὕτω σου ἀντιλήπται φιλοσοφία. 135 D, e forse allude all'entusiasmo giovanile di Platone per queste dottrine anche il Filebo 15 E e segg.

⁴ Arist. *Metaph.* I, 6. 987. Ἐκ νέου τε γὰρ συγγενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείσις δόξαις, ὡς ἀπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων, καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης, ταῦτα μὲν καὶ ὕστερον οὕτως ὑπέλαβεν. XIII, 4. 1078 2. Συνέβη δ' ἡ περὶ τῶν εἰδῶν δόξα τοῖς εἰποῦσι διὰ τὸ πεισθῆναι περὶ τῆς ἀληθείας τοῖς Ἡρακλειτείσις λόγοις ὡς πάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων, ὥστ' εἴπερ ἐπιστήμη τινὸς ἔσται καὶ φρόνησις, ἐτέρας δεῖν τινὰς φύσεις εἶναι παρὰ τὰς αἰσθητάς μενούσας. οὐ γὰρ εἶναι τῶν ῥεόντων ἐπιστήμην.

⁵ Nell'ἄπειρον di Anassimandro forse si potrebbe cercare un lontano precedente della materia Platonica. Ma è più verisimile che questo concetto Platone l'abbia derivato dai Pitagorici. E nel Filebo infatti dove la materia è chiamata ἄπειρον l'influenza delle dottrine Pitagoriche è innegabile. Il processo storico della filosofia greca è piuttosto un passaggio dal Monismo ilozoistico al Dualismo di materia e di forma, che un continuo sviluppo del concetto panteistico, al modo che vuole il Teichmüller. In Talete e nei primi Ionici trovasi certo l'Unità del Cosmo, ma una Unità materiale, meccanica, e di più generata, non già eterna (*Met.*, I, 5). Perciò le vere origini del Monismo Platonico, anche secondo il Teichmüller, trovansi in Eraclito il quale rileva l'Unità dinamica dell'Universo. Ma più tardi con Anassagora ed Ermotimo, secondo la testimonianza d'Aristotele (*Met.*, I, 4), comincia la separazione dei principii materiale e formale, e la filosofia greca sviluppa sempre più cotesta opposizione, fino a che in Aristotele e soprattutto nello Stoicismo ricomponne l'antica Unità e ritorna al Monismo dinamico.

⁶ *Neue Studien*, II. « Herakleitos als Theolog. »

Eraclitea da un lato si connette coll' antica teologia Egiziana, dall'altra prepara il monismo Platonico. Ma il Teichmüller spinge tanto oltre questa parentela, da fare Platone un vero scolare di Eraclito (ein ächter Schüler Heraklit's)¹ e la sua dottrina uno sviluppo dei pensieri dell' Efesino. Se toglie la teoria delle idee noi vediamo che per entrambi la teleologia è immanente nel mondo, e consiste nel distacco della parte razionale dell'anima dalli impacci del senso; onde può dirsi che la morte è fonte di vita, secondo una espressione d' Eraclito.² Tutte le cose, e anche le anime sono in preda ad una vicenda che mai non resta, la quale

Mena li spirti nella sua rapina

e solo l'unità ideale rimane salva in questa « guerra incessante, » in questo circolo eterno. La differenza sta in questo, che mentre Platone esprime scientificamente questi concetti, in Eraclito si trovano tuttora ravvolti nelle metafore naturalistiche e nelle immagini del fuoco, dell' εἰμαρμένη, della luce e delle tenebre, della morte e della vita, dell' Ade e di Dionisos e così via.³ Nè questa immanenza della ragione e dell' ideale nel sensibile esclude per ambedue la trascendenza ottenuta mediante il pensiero (εἰληκρινές),⁴ la quale è come il fine di tutto il processo cosmico. Eraclito in una parola è il Padre legittimo del panteismo Platonico, ed anzi di tutta quanta la speculazione greca fino ai Neoplatonici e al Cristianesimo.

Questo raffronto ingegnoso tra il filosofo Efesino e il filosofo Ateniense a cui il valoroso interprete consacra un intiero volume (*Neue Studien z. Gesch. d. Begriffe*. I. Herakleitos, Gotha 1876), altera però non poco la verità storica, trascurando alcuni fatti di molto rilievo.

Già abbiám veduto come Platone stesso ci porge sicuri argomenti di aver superato il punto di vista Eracliteo, ed Aristotele conferma pienamente il maestro. Ma vi hanno due dialoghi Platonici, in cui Platone sviluppa l' Eraclitismo e lo combatte apertamente nelle sue conseguenze,

¹ *Neue Studien.*, I, pag. 150-51.

² *Op. cit.*, pag. 138-39, parlando della dottrina delle idee e del distacco della ragione dal sensibile ἀσάρκεις, come fine dell' Universo aggiunge « Dies ist im Grunde ganz Herakleitisch, wenn man von der Ideenlehre absiehet, und nur die reine, von dem Irdischen und Feuchten abgelösten Verbrennung der Weisesten Seele in's Auge fasst; denn auch die Metapher, dass dies Sterben das Leben sei rührt ja von Heraklit her, ec. » Vedi pag. 150 « Nach meiner Auffassung ist Plato vielmehr in dieser Beziehung ein ächter Schüler Heraklit's und es ist dies auch schon von der philosophischen Kraft Plato's von vornherein zu erwarten, dass er, der den Dualismus so gut kannte und überall die Einheit suchte, nicht zu einer solcher Albernheit der Vorstellung herabsinken würde, die Ideen als Selbständige Existenzen von der wirklichen Welt zu trennen, ec. » *Studien*, pag. 152, 246, 111, 144, 153, 179. *Platon. Frage*, passim. Tocco, *Giornale Napoletano*. Novembre 1879, 278.

³ Grote, *Plato and the other*, etc., I, 29.

⁴ *Op. cit.*, I, 158 e pag. 108 dove fa una storia del concetto εἰληκρινές.

sia riguardo alla scienza, sia circa la dottrina del linguaggio, il Teeteto e il Cratilo. In entrambi riassume in una formula esatta la dottrina d'Eraclito « Nulla è ma tutto diviene »¹ e Platone l'accetta come vera intieramente quando la s' applichi al mondo sensibile. In esso difatti s'avvera quella identità delli opposti, quella contradizione (ἐναντιότης) che Eraclito avea posto in tanto rilievo² (γίνεσθαι πάντα κατ' ἐναντιότητα. Diog. Laert., IX, 8) come confessa il giovine Socrate nell' introduzione del Parmenide³ ed è chiaramente determinata nel Fedone e in altri dialoghi.⁴ Il sensibile è quel divenire continuo che raccoglie in sè i contrarii com' è descritto nella terza tesi del Parmenide; ma cotesta contradizione incessante, cotesto eterno processo di generazione e di distruzione non basta a Platone, e mostrando, forse contro lo stesso intendimento d'Eraclito⁵ che la sua dottrina del flusso universale collimava colla dottrina di Protagora sulla relatività del conoscere, fa sentire il bisogno d'un principio dove l'unità è reale e la molteplicità ideale, mentre che il sensibile è realmente multiplo e idealmente uno.⁶ Platone s'accorda dunque con Eraclito e insieme lo compie. E bisogna dimenticare il Teeteto per affermare col Teichmüller che Platone è rimasto sempre ed in tutto fedele ad Eraclito.

¹ Thaet., 153 D: ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτε οὐδὲν, αἱ δὲ γίνονται. Cratyl. 402 A. Αἰγί που Ἡράκλειτος, ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει.

² Cratyl., loc. cit. Pseud. Arist. *De Mundo* c. 5 396. b. Συνάψιας οὐλα καὶ οὐχὶ οὐλα, συμπερόμενον καὶ διαφερόμενον, συναδόν καὶ διαδόν καὶ ἐκπάντων ἐν καὶ ἐξ ἐνὸς πάντα. *Metaph.* III, 8 1012 b. *Topi.* VIII, 155 b. Ἀγαθὸν καὶ κακὸν εἶναι ταυτόν, καθάπερ Ἡράκλειτός φησιν. Plutar., *Consol. ad Apoll.*, VII, 329. καὶ ταυτὸ τ' ἐστὶ ζῶν καὶ τεθνηκός καὶ ἐρηγηγός καὶ καθεύδων καὶ νέον καὶ γηραῖον. τάδε γὰρ μεταπισόντα ἐκείνα ἐστὶ, κακείνα πάλιν μεταπισόντα ταῦτα. Hipp. *Refut.*, IX, 9. 442. Ἡράκλειτος μὲν οὖν φησιν εἶναι τὸ πᾶν διαιρετὸν ἀδιαίρετον, γενητὸν ἀγένητον, θνητὸν ἀθάνατον, λόγον, αἰῶνα πατέρα νύκτα, θεὸν δίκαιον, ec. Ibid. 10. Τοιγαροῦν οὐδὲ σκότος οὐδὲ φῶς, οὐδὲ ποτηρὸν οὐδὲ ἀγαθὸν ἑτερόν φησιν εἶναι Ἡράκλειτος, ἀλλὰ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ, Pseudhippok, *De Diaet.*, I, 633 (Kühn), ec. e forse allude ad Eraclito il 242 D del Sofista (242 E) ove si discorre delle Muse che parlan di ciò che διαφερόμενον αἱ συμμέρεται. Symp. 187 A. Stob. *Eclog.* I, 58.

³ Parm., 129 A e segg.

⁴ Phaed., 74 A, e più chiaramente 70 D; 72 A. Così nel Filebo nel Teeteto, ec.

⁵ Sext. *Emp. adv. Math.* VII, 133. Dal luogo d'Aristotele *Eth. Nicom.*, X, 5. 1176 ἑτέρα γὰρ ἵππου ἡδονή, καὶ κυνός καὶ ἀνθρώπου καθάπερ Ἡράκλειτός φησιν, ec. Fram. 85 in Mullach, *Fragmenta Philos. graec.*, I, pag. 327, non si può argomentare con sicurezza che Aristotele attribuisse la dottrina della relatività ad Eraclito stesso, poichè può ben aver avuto in mente la deduzione del Teeteto. La dottrina di Eraclito si oppone anzi a questo subbiettivismo e individualismo di Protagora, mentre fa del λόγος e della φρόνησις qualche cosa di Universale. Vedi oltre il luogo citato di Sesto Empirico, il luogo di Stobeo citato in Ueberweg, *Grundriss d. Gesch. d. Phil.*, I, pag. 48. Teichmüller, *Neue Studien*, I, pag. 107. Grote, *Plato and the other*, ec., I, pag. 36.

⁶ Vedi su questo punto il Fouillée, *Philosoph. de Platon.*, II, pag. 8 e segg. Paris, 1869.

Il Teichmüller fisso nella sua idea che Platone dipende dal filosofo d'Efeso trascura tutte le altre scuole presocratiche a spiegare l'origine del Platonismo. E nel fatto non poteva succedere altrimenti. La dottrina dell'Immanenza che egli vuol ritrovare in Platone, salvo Eraclito, è straniera a tutte le filosofie presocratiche.

È ben vero che i numeri Pitagorici (di cui però il Teichmüller non fa parola) secondo alcune espressioni d'Aristotele, dovrebbero ritenersi come principii immanenti nel mondo; ¹ ma bisogna osservare che già altri testi Aristotelici vi si opporrebbero, ed ogni modo il numero Pitagorico nella dottrina Platonica corrisponderebbe non già alle Idee ma ai numeri e ai rapporti matematici, al πέρας del Filebo come vedremo più tardi, e ciò si rileva anche dai gradi diversi della conoscenza descritti nel VI e nel VII della Repubblica, giacchè al disopra della διάνοια che ha per oggetto le nozioni logiche e matematiche si innalza la νόησις o la contemplazione delle Idee. ² È fuor di dubbio che stando alla testimonianza di Aristotele, la fonte più sicura per la filosofia Pitagorica, questa sarebbe ben lontana da ogni concetto panteistico, mentre i Pitagorici riconoscono in natura due cause irreducibili, ³ ed ammettono una serie di contrapposti che tutti mettono capo alla opposizione fondamentale del πέρας e dell'ἄπειρον. Solo più tardi viene attribuita ai Pitagorici la dottrina della Monade eterna che genera da sé stessa la Dualità indeterminata, la dottrina della Unità ed eternità del Cosmo; ed è generalmente riconosciuta l'apocritità dei frammenti Pitagorici in cui trovasi questa dottrina, poichè vi si scuopre chiara la tarda influenza del concetto Aristotelico e in parte Platonico della eternità del mondo, a cui si oppone, stando ad Aristotele, la dottrina primitiva dei Pitagorici. ⁴

Ma di un'altra scuola non ha tenuto conto abbastanza il Teichmüller,

¹ *Metaphys.* I, 6. Οἱ δ' ἀριθμοὺς εἶναι φάσιν αὐτὰ τὰ πράγματα. De Coelo III, 1. "Ἐνιοὶ γὰρ τὴν φύσιν ἐξ ἀριθμῶν συνίστασιν, ὥσπερ καὶ τῶν Πυθαγορεῖ τινες. *Metaphys.* XII, 6. Καὶ οἱ Πυθ. δ' ἓνα (ἀριθμὸν), τὸν μαθηματικὸν, πλὴν οὐ κειχωρισμένον ἄλλ' ἐκ τούτου τὰς αἰσθητὰς οὐσίας συνίστανται φασίν. τὸν γὰρ ὅλον οὐρανὸν κατασκευάζουσιν ἐξ ἀριθμῶν. Aristotele anzi contrappone l'immanenza dei numeri Pitagorici alla trascendenza di Platone e dei Platonici. Ibid. Οἱ δὲ τὸν μαθηματικὸν μόνον ἀριθμὸν εἶναι, τὸν πρῶτον τῶν ὄντων, κειχωρισμένον τῶν αἰσθητῶν. In quest'ultimo luogo si parla di Speusippo secondo il Ravaisson e il Fouillée (*Phil. d. Platon.*, II, pag. 30).

² « Les fréquentes analogies du platonisme et du pythagorisme, » dice il Fouillée (*Op. cit.*, pag. 46-47) riassumendo il bel paragone tra le due filosofie, « recouvrent » donc une différence profonde. Le platonisme, en absorbant le pythagorisme dans son sein, le transforme entièrement. Il ne l'accepte que comme un point de vue inférieur, au-dessus duquel il faut nécessairement s'élever: c'est une région intermédiaire que le dialecticien traverse avant de parvenir à son véritable but. »

³ *Metaph.*, I, 5. Οἱ δὲ Πυθαγόρειοι, δύο μὲν τὰς ἀρχὰς κατὰ τὸν αὐτὸν εἰρήκασι τρόπον.

⁴ Ibid. I, 7. (Οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι) γενῶσι τε γὰρ τὸν οὐρανόν.

la scuola Eleatica; qui siamo ben lontani difatti dal Panteismo dinamico ch'egli attribuisce a Platone. In Senofane troviamo senza dubbio il Panteismo. Il concetto monoteistico a cui egli arriva doveva facilmente condurlo a un concetto monistico dell' Universo, ad identificare Dio col mondo (ἐν καὶ πᾶν). E cotesta unificazione si raccoglie di fatti dalle testimonianze di Platone, di Aristotele, di Teofrasto, di Sesto Empirico, di Diogene Laerzio, e forse dal Secondo Frammento.¹ Ma d'altra parte, come il Teichmüller giustamente osserva, la Metafisica di Senofane è piuttosto nata dalla lotta contro la Teologia tradizionale, che dalla considerazione della natura; poichè egli opponendosi alle Teogonie dei poeti stabilisce l'eternità, l'immortalità, l'essere vero di Dio,² e contro il Politeismo popolare l'Unità di Dio l'identità (ταυτότης) e l'immutabilità. In questa lotta era naturale che egli riuscisse alla trascendenza e alla dualità dei principii, e che al concetto monistico, sottentrasse il Dualismo.³ Il Dio di Senofane, è un essere chiuso in se stesso immobile, solitario, trascendente che mai non si rivela nel finito, e il Teichmüller stesso l'ha riconosciuto ed ha scritto: « mentre la dottrina di Senofane » dell'essere divino identico a sè stesso dovea condurre ad un Dualismo, » Eraclito congiunge il suo Dio alla materia.... e così al primo maestro » della trascendenza si contrappone tosto la dottrina dell'Immanenza.... » e mentre Senofane insegnava che Dio è uno e il più grande tra li Dei

¹ Sophist., 242 D: τὸ δὲ παρ' ἡμῖν Ἑλεατικὸν ἔθνος, ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἑτῶν πρόσθεν ἀρξάμενον, ὡς ἐνὸς ὄντος τῶν πάντων καλούμενον, ec. *Metaph.*, I, 5. 968. Ξενοφάνης δὲ πρῶτον τούτων ἐνίστας, ec. Teofrasto presso Simplic., *Arist. Phys.*, fol. 5 b. Sext. Empiric., *Hypoth. Pyrr.*, I, 33. 224 εἰς ἐν ταῦτό τε πᾶν ἀνελύετο, ec. Diog. Laert., IX, 19. Fram. 2 (Mullach., *Fragm. phil. gr.*, I, pag. 101).

οὗλος ὁρᾷ, οὗλος δὲ νοεῖ, οὗλος δὲ τ' ἀκούει.

Lo stesso nello scritto pseudoaristotelico De Melis. Xenoph. et Gorgia, 3. 978. 2. (Mullach, I, pag. 297). Κράτιστον γὰρ εἶναι τὸν θεόν φησι.... ἵνα δὲ ὄντα πάντα ὁρᾷ καὶ ἀκούειν οὐδὲν προσήκει. Del resto l'Ueberweg, *Grundriss d. Gesch. d. Phil.*, I, pag. 62, nota assai giustamente che la identità di Dio e dell' Universo, e l'unità del mondo piuttosto si raccoglie dalle testimonianze esteriori che dai frammenti di Senofane.

² Fram. 5 (Mullach, I, pag. 101). Ἀλλὰ βροτοὶ δοκέουσι θεοὺς γενᾶσθαι e il frammento 4 sottoferito. Arist., *Rhet.*, II, 23. De Melis. Xenoph. et Gorgia, 3. 977. 14. Teichmüller, *Studien z. Gesch. d. B.*, pag. 610.

³ Quindi non ci sembra esatta la conclusione del Grote, *Plato*, I, pag. 18. « The fundamental tenet of Xenophanes was partly religious, partly philosophical, Pantheism, or Pan-Kosmism » e assai più giusto è quello che scrive lo Schwegler, *Storia della Filos.*, trad. ital., pag. 16. Caserta, 1874. « L'Eleatismo è in conseguenza Monismo, in quanto à cercato di ridurre la molteplicità di ogni cosa esistente ad un unico principio ultimo: ma cade nel Dualismo, in quanto nè può venir a capo di negar l'esistente, il mondo dei fenomeni, nè può derivarlo dal fondamento primitivo presupposto ».

» e tra li uomini, nè simile o nella forma o nel pensiero, ¹ Eraclito all' in-
 » contro insegna che li Dei sono mortali ec. » ² Ma se la dottrina a cui si
 oppone Eraclito è un dualismo, se egli alla impassibilità del Dio sostituisce,
 per usare l' espressione dei Padri della Chiesa, il Patripassianismo, tutto
 dunque nella filosofia greca non è pretto Panteismo, e Platone avea pur
 dinanzi a sè un grande esempio d' intuizione dualistica in Senofane. Vero
 è che dove Senofane avea serbato opposti i due elementi, Parmenide di-
 strugge uno dei termini il non-ente, e dal Dualismo passa al Monismo. Ma il
 Monismo Parmenideo è ben diverso da quello che il Teichmüller attribuisce
 a Platone, non è un monismo immanente, ma all' opposto è trascendente.
 L'essere Parmenideo non vive nel sensibile, non è la forza viva del mon-
 do, ma è chiuso in sè ed immutabile. ³ Per questo appunto il Monismo
 trascendente di Parmenide è l' opposto del Panteismo dinamico di Era-
 clito, nè il Teichmüller può trovarvi un precedente storico del Platonis-
 mo. E frattanto chi non conosce lo stretto rapporto fra il Platonismo e
 le dottrine Eleatiche? Basta ricordare la profonda venerazione che Pla-
 tone mostra verso Parmenide, ⁴ la profonda distinzione posta dalli Eleati,
 accolta da Eraclito, e sviluppata da Platone tra l' opinione e la ragione,
 la identità dell' Essere e del pensiero, per convincersi che Platone ha
 ricevuto un forte impulso dalla Metafisica trascendente delli Eleati. Nè
 vogliamo disconoscere il profondo divario che corre fra Parmenide e Pla-
 tone, ma solo diciamo che con maggior ragione potremmo chiamare Pla-
 tone fido discepolo di Parmenide anzichè d' Eraclito. Perchè è ben vero
 che Platone accetta da quest' ultimo il divenire del sensibile, ma non
 dobbiamo dimenticare che Parmenide era nello stesso presupposto; solo
 chè mentre Eraclito concludeva che la stabilità era solo nella legge
 del divenire, Parmenide continuava dicendo che per questo il sensibile
 era una pura illusione e che il vero Ente deve cercarsi altrove. Ora è

¹ Clem. Alex., *Strom.*, V, 601 C. Mullach, *Fragm. Phil. graec.*, 1, pag. 101.

εἰς θεὸς ἐν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος
 οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοῖος οὔτε νόημα.

² Teichmüller, *Neue Studien z. Gesch. d. Begriff.*, pag. 124-125, anche l' altro
 frammento di Senofane citato dall' autore prova che la sua dottrina era il Dualismo.
Xenoph., Fragm., 4. Mull., *Simpl.*, 6 in *Arist., Phys.*

Αἰεὶ δ' ἐν ταύτῳ τε μένει κινούμενον οὐδέν
 οὐδὲ μετέρχισθαι μιν ἐπιτρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ.

³ Parm., *Fragm.*, v. 59. (Mullach.)

ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν (Cfr. Timeo 52 A)
 οὐλον, μονογενὲς τε καὶ ἀτρεμές ἢ δ' ἀτέλειστον.
 οὐ ποτ' ἦεν οὐ δ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἐστιν ὁμοῦ πᾶν,
 ἐν ξυνοχῇ.

⁴ Thaet. 183 E. Soph. 237 E.

appunto questo il processo del pensiero Platonico; ¹ perchè è la contraddizione che si trova nel sensibile che lo fa apparire alli occhi di Platone come un misto di ente e di non-ente, e gli fa sentire il vivo bisogno di andare in traccia dell'essere perfetto. ²

Nel Fedone il Socrate Platonico ci attesta quanta influenza il νοῦς di Anassagora avesse sulla Ontologia Platonica. Ora qual'è la novità di Anassagora secondo il Teichmüller? « non già nell' avere scoperto il principio teleologico (che già si trova in Pitagora in Parmenide e nel λόγος d'Eraclito) ma nello averlo determinato come ragione (νοῦς), e nell' averla separata da ogni elemento materiale (εἰλικρινές), e considerata come impassibile (ἀπαθές), divisa dall'Anima; in una parola nell' avere fondato la dottrina della Trascendenza. ³ Vero è che il Teichmüller tenta con molto ingegno di uscire da queste strette, e aggiunge che Platone fu condotto a ritenere la Trascendenza del Mondo ideale (Anassagora) togliendo via però la « separazione disarmonica delle Idee della materia. » Sennonchè lasciando da parte che nel Fedone l' influenza di Anassagora non è sulla teoria della conoscenza, ma sulla metafisica Platonica: e il νοῦς come le Idee appaion trascendenti non nel pensiero ma di fronte al sensibile, non si vede come si concilii questa contraddizione nel Platonismo, tra l'Idea trascendente nella ragione, e l'Idea congiunta colla materia nella realtà. Platone ha criticato Anassagora perchè della Ragione non avea fatto quell' uso che si richiedeva nello spiegare la finalità cosmica, ma non si è saputo liberare dalla Trascendenza del filosofo di Clazomene, e come non ha meglio di lui determinato la personalità del νοῦς, così ne ha mantenuto la separazione e l' impassibilità.

Ma una ben più grave lacuna nell' interpretazione del Teichmüller è questa, che non vi è determinata giammai la posizione di Socrate, nè la sua grande importanza per la dottrina delle Idee. La profonda rivoluzione socratica, il nuovo e vigoroso impulso che Socrate imprime all' attività speculativa il Teichmüller l' ha compiutamente taciuta. Egli tratta dell' idee Platoniche senza occuparsi giammai della dialettica Socratica che n' è

¹ Non occorre ch'io citi i testi in proposito perchè occorrono alla mente a chiunque è familiare colle letture Platoniche. Intanto notiamo le giuste ed opportune osservazioni dello Zeller, *Philos. d. Griech.*, II, 1, pag. 550.

² Per questo ci sembra interamente falsa l'osservazione dello Stein, *Sieben Bücher z. Gesch. d. Platonismus*, I, parte 1, pag. 204 contro il Ritter, il quale cercava di spiegare perchè Platone non abbia combattuto gli Eleati allo stesso modo di Eraclito. La tesi Eraclitea, egli dice, non avea bisogno, dal punto di vista Platonico, che di esser limitata al mondo sensibile, mentre il principio eleatico fin dalla sua radice era inconciliabile colla idea Platonica. Ma se così è, come spiegare allora questa unilateralità della critica platonica? cfr. Ritter, *Histoire de la philos. anc.* II. Livr. VIII Chap. III, pag. 192.

³ *Neue Studien*, I, 194-95-96. Fragm. 6 (Mullach). Τὰ μὲν ἅλλα παντὸς μοῖραν ἔχει, νοῦς δὲ ἐστὶν ἀπειρον καὶ αὐτοκρατής καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι ἀλλὰ μόνος ἐφ' ἑωυτοῦ ἐστίν, ec.

l'antecedente immediato: per lui è come Socrate non fosse mai esistito; il Platonismo scende direttamente dall'Eraclitismo senza il grande anello della dottrina Socratica. A questo modo la critica storica sovverte e rompe quella catena di fatti che appunto li spiega e ne rivela il valore. E certo io non potrei comprendere la vera grandezza della tragedia di Sofocle, se prima non studiassi le stupende trilogie Eschilee, nè sarebbe possibile di cogliere il vero significato della Critica della Ragion pura, se io dimenticassi lo scetticismo dell'Hume che l'ha preparata.

Il Teichmüller non s'è accorto che la filosofia Platonica è come un fiore che sboccia dal socratismo, e ne è il vero compimento. L'interesse logico ed etico sostituito alla ricerca naturale, il porre a capo di tutto il sapere il problema stesso della scienza e l'indagine del concetto come condizione di essa, sviluppandolo dalle nebbie della rappresentazione comune, ci avvertono che Platone si muove intieramente sul terreno già battuto da Socrate. Il concetto Socratico era un universale logico, che appunto nella sua stabilità era destinato ad arrestare il flusso Eracliteo, e il vorticoso tumulto delle opposte opinioni che s'agitavano nella società Ateniese specialmente per via della sofistica, e così render possibile la scienza. Quest'esigenza del pensiero Socratico è comune anche al discepolo, ma dove Socrate avea ricondotta una molteplice varietà di fatti ad un solo concetto, non si era poi dato cuore di ricercare l'ordine di questi concetti, formandone un tutto organico, la loro vera natura e la loro attività rispetto al mondo fenomenico; quello insomma che in Socrate avea un valore logico (λόγος), in Platone acquista un valore dialettico e metafisico.

Platone dunque sorpassa l'esclusivismo Socratico, ¹ giacchè armato dell'inflessibile dialettica del maestro si ripone daccapo intorno al problema tanto agitato nelle prime scuole greche. Se il mondo si rompe in un molteplice infinito ed è in preda ad un moto incessante, di esso non si può dare una conoscenza sicura, concludeva Protagora. D'altra parte, se l'Essere come dicono gli Eleati è chiuso in se stesso non si potrà pensare, concludeva Gorgia: quindi ambedue riuscivano a negare la scienza. Socrate d'accordo con loro nella premessa negava risoluto la conseguenza. C'è un altro mondo, il mondo etico, in cui si può raggiungere la certezza purchè in mezzo alla varietà dei fatti si ricerchi un concetto comune che li raccolga ad unità: ed è qui appunto che si travaglia la scienza. Ma se questa è una scienza reale, continua Platone, il suo obbietto dev'essere reale, anzi la vera la sola realtà da cui dipende il sensibile. E così per la via opposta si ritorna al problema dell'Ionici e delli Eleati: qual è il principio costante dell'Universo? È ben naturale quindi

¹ Sappiamo che Socrate nel *Simposio Senofonteo*, I, 1. 5 si chiama αὐτοῦργος τῆς φιλοσοφίας. *Metaph.*, I, 6. Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἡθικά πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐδὲν.

che nella filosofia Platonica mettersero capo tutti gli indirizzi presocratici, come in una larga ed armonica sintesi nell'unità dell'Idea. Noi vi troviamo la materia indefinita (ἄπειρον) dell'Ionici, e il divenire Eracliteo (ἡ γένεσις) la materia astratta (δυσὸς ἀόριστος) i numeri matematici de' Pitagorici: l'intelligenza (νοῦς) ordinatrice d'Anassagora; l'amore d'Empedocle; l'Unità Parmenidea ultimo grado dell'intelligibile: il καθόλου Socratico, e il Bene a capo dell'Idee e della natura; la pluralità intelligibile de' Megarici. ¹ La profonda distinzione fatta per primo da Senofane, ripetuta da Eraclito dai Megarici dai Cinici, tra la scienza e l'opinione, la teoria del valore soggettivo dell'intuizione sensibile svelato da Eraclito da Zenone e dai Sofisti, è da Platone sviluppata largamente nel Teeteto, per sollevarsi alla vera conoscenza delle Idee. ²

Chi tien conto di tutti questi elementi storici del Platonismo, e non rompe la continuità dello sviluppo storico, si persuaderà, a nostro credere, che dal loro accoppiamento non potesse uscire un Panteismo immanente come pensa Teichmüller. Questa dottrina è ben lontana dalle antiche intuizioni di filosofi greci ³ almeno nel modo che egli considera il Platonismo. I sistemi di Talete, di Eraclito erano ilozoistici, e perciò profondamente diversi dall'Idealismo dell'Ateniese, per quanto il Teichmüller si sforzi di raccostrare Platone ad Eraclito. L'interesse del Concettualismo iniziato da Socrate era ben diverso da quello che avea generato il Dinamismo materiale delli Ionici. Mentre difatti il naturalismo Ionico andava in traccia d'un principio stabile nel tumultuoso succedersi de' fenomeni, e non poteva certamente ritrovarlo al di fuori dell'Universo, sia che lo cercasse in un elemento materiale, sia che lo riponesse nella legge stessa del divenire; all'opposto Socrate e tanto più Platone erano sollecitati dal bisogno di liberare più che fosse possibile la conoscenza dall'instabilità del sensibile, e dal contrasto delle opinioni. ⁴ Questo

¹ Zeller, *Philos. d. Griech.*, (3^a Aufl.) II, 473. « Das eleatische Princip des Seins, und das heraklitische des Werdens, die Lehre von der Einheit und die von der Vielheit der Dinge, hat er in der Ideenlehre ebenso verknüpft, als widerlegt, zugleich aber beide durch den anaxagorischen Begriff des Geistes, den sokratisch-megarischen des Guten, und die idealisirten pythagoreischen Zahlen ergänzt. » — Fouillée, *Philosophie de Platon*, II, pag. 94.

² Zeller, *op. cit.*, loc. cit. « Was Sokrates über den Begriff des Wissens, was Parmenides und Heraklit, die Megariker und die Cyniker über den Unterschied des Wissens und Meinens, Heraklit Zeno und die Sophisten über die Subjektivität der sinnlichen Anschauung gelehrt hatten, das hat er zur entwickelten Erkenntnisstheorie fortgebildet. » Cfr. pag. 549.

³ « Nun hat aber die Theorie, die Teichmüller Plato unterschieben möchte, mit den alterthümlichen Philosophemen und Anschauungen überhaupt nichts zu thun und ist für Plato's Art und Denkweise gang undenkbar » dice anche il Bertram (nella *Zeitschrift für Philos.* ec. Bd. 72, Halle, 1878, pag. 199).

⁴ Con molta acutezza nota lo Zeller a questo proposito « Plato's Philosophie ist von Hause aus weit weniger auf die Erklärung des Werdens, als auf di Betrachtung

elemento Socrate lo trovò non già nell'ordine naturale ma nel concetto ricavato dal mondo etico ¹ al disopra de' fatti e delle opinioni; dal che nasceva una certa opposizione tra l'ordine de' concetti e l'ordine della natura sensibile, che Platone, fido scolare di Socrate, dovea mantenere ed accrescere: il καθόλου Socratico era l'Universale, come prodotto dell'induzione, cioè il concetto ricongiunto con tutto il processo logico da cui risultava. Ma divenendo Idea si stacca dalla mente, diviene anzi il suo presupposto e la sua condizione. È la contraddizione intima del sensibile che fa nascere il bisogno dell'Idea: per cui l'opposizione tra l'Idea e il sensibile si raddoppia in Platone e l'esigenza del concettualismo, cioè l'opporre un principio stabile al tumultuoso divenire, è interamente compiuta.

Anche se si risguarda la posizione del Platonismo dinanzi alle filosofie presocratiche ci s'avvede che nessun'altra conciliazione de' vari elementi di quelle dottrine era possibile, se non l'idea concepita come ipostasi. Platone fu sospinto a questa soluzione da molti lati. La conciliazione dei due indirizzi che si contrastavano il terreno, l'Eraclitismo, e l'Eleatismo, era stata già tentata più volte da Empedocle, da Anassagora, dalli Atomisti. Queste tre dottrine concedevano da un lato alli Ionici e ad Eraclito la necessità di ammettere un movimento; ma insieme concedevano alli Eleati che qualcosa d'immutabile ci fosse, perchè il movimento era soltanto quantitativo, cioè riunione e separazione di elementi esistenti ² che Anassagora secondo una parola Aristotelica chiamava *omeomerie*. Questa dottrina accettata intieramente da Platone nella sua giovinezza come si rileva dal Fedone ³ è rigettata nel Teeteto, e la conciliazione tentata non gli sembra più sufficiente. In questo dialogo son distinte le due specie (εἶδη) di movimento, la traslazione e l'alterazione; ⁴ ambedue però queste forme debbon ritrovarsi nel vero movimento, perchè se l'una mancasse potremmo con egual diritto affermare che le cose si

des Seins angelegt, die Begriffe welche in den Ideen hypostasirt sind, stellen zunächst nur das dar, was im Wechsel der Erscheinungen beharrt, nicht die Ursache dieses Wechsels. » *Op. cit.*, 3^a Aufl., pag. 581. Bonitz, *Platonische Studien*, pag. 193.

¹ Arist., *Metaph.*, I, 6. Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἡθικά πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐδέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος, καὶ περὶ ὁρίσμων ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν, ec. XIII, 4. 1078, 3.

² Simpl., *In Arist. Phys.* 33 b 36 b. Plut. *De Placit. phil.*, I, 3. Arist. *De gen. et corrupt.*, I, 1.

³ Phaed. 96 D. τοῦτο γὰρ ὦμιν προτοῦ παντὶ δῆλον εἶναι, ὅτι διὰ τὸ ἐσθίειν καὶ πίνειν (sottintendi ἄνθρωπος αὐξάνεται). ἐπειδὴν γὰρ ἐκ τῶν σιτίων ταῖς μὲν σαρκὶ σάρκες προσεγγίνονται τοῖς δ' ὁστοῖς ὁστά, καὶ οὕτω κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον καὶ τοῖς ἄλλοις τὰ αὐτῶν οἱ καὶ ἐκάστοις προσεγγίνονται, τότε δὴ τὸν ὅγκον ὀλίγον ὄντα ὑστερον πολὺν γεγενῆσθαι, καὶ οὕτω γίνεσθαι τὸν μικρὸν ἄνθρωπον μέγαν ec.

⁴ Thaet. 181, D δύο δὲ λέγω τούτω εἶδη κινήσεως (τὴν μὲν) ἀλλοίωσιν, τὴν δὲ [περὶ] φοράν. Cfr. *Leggi*, X, 893 D.

muovono e che sono immobili: ¹ dal che Platone conclude che dovendo mutar senza posa le condizioni del sensibile e del senziente, la sensazione che emerge dal concorso dei due fattori non potrà mai coglier nulla di reale, e perciò non può pretendere ad essere scienza.

Se dunque nel sensibile si ritrova oltre il mutamento quantitativo, anche il qualitativo è chiaro che in esso non si può cercar più nulla di fisso e di permanente, e bisogna cercarlo in quella sostanza in quell'essere che l'anima coglie senza l'aiuto de' sensi ² (αὐτὴ ἡ ψυχὴ καθ' αὐτὴν ἐπορέγεται). Questo processo ascensivo che Platone altrove ³ chiama ἐπάνοδος ed avea a comune con Parmenide facilmente riusciva al Dualismo. Parmenide difatti non è confutato nel Teeteto, e nel Sofista l'Unità Parmenidea è confutata come unità, non già in quanto è separata dal mondo. Non avendo accettata perciò la conciliazione di Empedocle e degli altri che negavano una forma del moto, e riuscivano all'identità sostanziale del mondo, non rimaneva altra via che cercare il principio immobile nel regno intelligibile che invece di spiegare il mondo dovea anzi entrare in aperta contraddizione col sensibile.

Certamente il divenire di Platone la γένεσις non è il puro non-ente di Parmenide; è un misto di ente e di non-ente e come tale obbietto della δοξα ⁴ perchè è un riflesso dell'Idea. Ma ciò non toglie, anzi implica che l'Essere vero sia al di fuori di lui, non immanente in lui, che gli si comunichi e gli si partecipi in qualche modo, senz'essere inseparabile da lui. ⁵ Senza dubbio Platone non ha fuso organicamente l'Ente Eleatico, e il Divenire Eracliteo, ma gli ha piuttosto sovrapposti; e sebbene negli ultimi anni Platone tentasse d'introdurre la molteplicità anche nel regno inviolato delle Idee, la molteplicità del mondo ideale è ben diversa dalla molteplicità del sensibile, e mai Platone è arrivato

¹ Thaet., 181 E.

² Thaet., 185 D ἔγωγ' οὐκ ἂν ἔχοιμι εἰπεῖν, πλὴν γ' ὅτι μοι δοκεῖ τὴν ἀρχὴν οὐδ' εἶναι τοιοῦτον οὐδὲν τούτοις ὄργανον ἴδιον, ὥσπερ ἐκείνοις, ἀλλ' αὐτὴ δι' αὐτῆς ἡ ψυχὴ τὰ κοινὰ μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν.

³ Rep., VII, 521 c al 523 c è chiamata ἐπαναγωγή nella quale espressione il Teichmüller (*Studien z. Gesch.*, pag. 425) vuol trovare l'antecedente immediato dell'ἐπαγωγή Aristotelica. Vedi anche la nota del Teichmüller, *Ueber ἐπαναγωγή, und ἐπαγωγή in Rhein. Museum*, 1881.

⁴ Rep., V, 478 C.

⁵ La μέθεξις e la κοινωνία suppongono la distinzione reale non soltanto formale dei due elementi come si rileva chiaramente dal Sofista in cui la κοινωνία τῶν γενῶν implica che le Idee concepite come sostanze congiungendosi rimangano tuttavia indipendenti l'une dalle altre, come osserva giustamente anche il Bonitz (*Platonische Studien*, pag. 196). La παρουσία invece non ha necessariamente il significato che le attribuisce il Teichmüller (*Gesch. d. Begriffs der Parusie*, pag. 163 e altrove). Il Bertram (*Zeitschrift f. Philos.* ec., pag. 188, 1) cita a questo proposito il celebre luogo del Fedone, 100 c, da cui si rileva chiaramente che la παρουσία non esprime un rapporto più intimo nei suoi due principii, che la κοινωνία la μέθεξις ec.

al concetto Hegeliano del sensibile come momento necessario dell' Uno.¹ Il non-ente del Sofista e il molti del Parmenide nascono dalle mutue relazioni delle Idee, non sono già l' opposto del mondo ideale. Il vero senso del molteplice introdotto da Platone nell' Idea è spiegato da un passo della Repubblica del quale non han tenuto a mio parere un gran conto i critici del Platonismo.² Alla formula in cui l' Herbart ha compendiato la genesi storica della dottrina dell' Idee « divide Heracliti γέγασιν οὐσίᾳ Parmenidis: habebis ideas Platonis »³ si potrebbe forse con più ragione sostituire quest' altra « Adde Heracliti γέγασιν οὐσίᾳ Parmenidis ec. » Senza però trascurare i concetti Socratici la conciliazione dell' uno e dei molti non poteva avvenire nella filosofia antica il cui problema fu, come dicemmo ontologico, non critico. Giacchè nel pensiero soltanto si trova il vero raccoglimento del molteplice nell' uno per via della sintesi a priori. Kant risolvè il problema tanto agitato dalla filosofia antica e dalla filosofia medievale, trasportandolo dall' essere al pensiero. La speculazione dopo Kant ritornò all' antico problema metafisico, sebbene l' unità nel suo rapporto col molteplice fosse concepita come pensiero (Hegel) o come volontà (Schopenhauer). Ma a tutta la filosofia antica è sconosciuta l' immanenza d' un principio ideale secondo che Teichmüller vuol ritrovare in Platone, e l' Idealismo Platonico non ha che fare coll' Idealismo moderno. Noi ripeteremo contro il critico di Dorpat questo suo aureo precetto che dovrebbe avere alla mente ogni storico della Filosofia: « Si riuscirà facilmente a fraintendere la Filosofia Greca, se si misura alla stregua delle intuizioni moderne. »⁴

A cotesta natura trascendente dell' Idee Platoniche contribuirono anche in parte le condizioni intellettuali, e l' intuizione estetica del popolo

¹ Tocco, *Ricerche Platoniche*, pag. 138.

² *Rep.*, V, 476 A πάντων τῶν εἶδῶν περὶ ὁ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἐν ἑαυτῷ εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνία πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἑαυτῷ. In questo passo è così lucidamente condensata la teoria dei rapporti delle Idee tra di esse e colle cose sensibili, che secondo il criterio stabilito dal Teichmüller, *Literarische Fehden im*, IV Jahr., pag. 119, dovremmo supporre la Repubblica, o almeno la prima parte di essa, posteriore p. es. al Sofista dove è diffusamente trattata la sola Comunione delle idee (κοινωνία τῶν γενῶν).

³ Herbart, *De Plat. systematis fundamentum*. Werke, XII, 63.

⁴ Teichmüller, *Neue Studien zur Gesch.* ec., pag. 190. « Man wird sehr leicht die Griechische Philosophie missverstehen, wenn man moderne Anschauung als Maassstab mitbringt. » Cfr. Bertram, *Zeitschrift f. Philos.*, ec. pag. 199. Il Bertram (*Ibid.*) vuol trovar l' origine dell' interpretazione del Teichmüller nel suo sistema metafisico che si accorda colla Teleologia immanente dell' Idealismo Platonico-Aristotelico. Dalle parole del Teichmüller (*Studien* ec. Vorrede, pag. v) che in parte egli riferisce si rileva però che per lui la Teleologia è insufficiente. « Die Teleologie Kann daraus nicht befreien, da sie nur eine Betrachtung des Theils im Verhältniss zum Ganzen ist, während das Ganz Selbst notwendig jenseit aller Teleologie liegt. » E che l' idealismo antico è difettoso perchè gli manca il Principio dell' Individuo. *Neue Studien*, III, 383, *Literarische Fehden*, 246.

Greco. ¹ La scienza sciolta da breve tempo dalla tradizione religiosa era aspramente combattuta dagli Scettici e dai Sofisti, la Religione tradizionale caduta in discredito, e alla forza moderatrice dell'antico Stato s'andava sostituendo l'onnipotenza dissolutrice dell'individuo: l'arte andava perdendo l'antica idealità di Eschilo e di Sofocle, e s'abbassava con Euripide a compiacere le voglie insaziabili del demo; gli antichi costumi s'allentavano da ogni parte sebbene aspramente satireggiati da Aristofane. A questo generale decadimento, a questa dissoluzione dell'antico Ellenismo, si contrappone l'Idea Platonica come compendio di tutto il vero il bello e il buono, in una forma d'intuizione filosofica che svestita d'ogni elemento terreno troneggia immutata ed eterna sopra il tempestoso tumulto di tutte le cose umane, pari al Giove Olimpico che respira l'aere sereno e senza mutamento, mentre sotto ai suoi piedi, senza posa s'addensano le nubi e le procelle.

Questa naturale inclinazione del genio Ellenico di dar vita ed anima alle più astratte concezioni del pensiero, che avea rivestito di splendide forme tutto il vasto contenuto delle idee morali, e delle prime intuizioni della natura, e create le stupende divinità dell'olimpico, ² si ritrova tutta quanta nel filosofo Ateniese; giacchè egli prova un prepotente bisogno di tradurre in forme concrete, in ipostasi, i concetti astratti della mente. Gli attributi delle cose che l'esperienza ci porge, e che mediante il lavoro del pensiero divengono universali, debbono per lui vivere indipendenti dal pensiero e dalle cose, e di concetti trasmutarsi in idee. ³ Cotesta tendenza invincibile della speculazione greca, messa così bene in rilievo dall'Hegel, ci spiega anch'essa come le idee-sostanze di Platone sono un risultato schiettamente greco, ⁴ e più specialmente dello spirito attico. Ma l'Hegel e il Teichmüller dimenticano questo fatto allorché pensano che le idee di Platone, prorompano dal fondo della mente umana, e sieno insieme le forze motrici della natura.

¹ Zeller, *Op. cit.*, pag. 551. Behncke-*Platos Ideenlehre im Lichte der Aristotelischen Metaphysik (Gymnasial programm)*. Berlin, 1873, pag. 31-32. Tocco, *Pensieri sulla Storia della Filosofia (Giornale Napolitano, Anno 1877)*.

² Preller, *Griechische Mythologie*, pag. 1 e seg. Berlin, 1863. Curtius, *Storia Greca*, trad. ital., Parte prima. Su questo punto è da consultare il bello scritto del Cohen, *Platonis. Ideenlehre psychologisch entwickelt nella Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, IV Band, Berlin, 1866, specialmente pag. 413.

³ Zeller, *Op. cit.*, pag. 551 « ... empfindet auch unser Philosoph das Bedürfniss, den Inhalt seines Denkens aus der abstrakteren Form des Begriffs in die konkrete einer idealen Anschauung zu übersetzen: es genügt ihm nicht, dass unser Verstand die in den Dingen verschlungenen Bestimmungen unterscheidet, dass wir sie aus dem Zusammenhang ablösen, in dem wir sie wahrnehmen; sie müssen auch an sich selbst aus diesem Zusammenhang existiren, sie verdichten sich zu selbständigen Wesen, die Begriffe werden zu Ideen. »

⁴ « Ein ächt griechisches Erzeugniss » dice lo Zeller, *Op. cit.*, loc. cit.

§ II.

Ma se d'avvicino consideriamo il processo che guidò la mente di Platone alla concezione delle idee, cioè l'origine intima di questa dottrina noi giungeremo alla stessa conclusione.¹ E prima domandiamoci se il fine a cui mirava la dottrina delle idee si può accordare colla interpretazione panteistica. Qual è difatti il vero problema che Platone voleva risolvere con questa teoria? Qual è il risultato a cui egli mira?

Se noi consideriamo Platone come è stato realmente, e quale egli doveva essere per necessaria conseguenza, data la sua posizione storica, e non già come ce lo rappresenta il desiderio, ed un concetto anticipato del vero filosofo, e della coerenza logica del suo pensiero, dobbiamo riconoscere che il risultato che Platone si sforza di conseguire è di mostrare la realtà della scienza, e del conoscimento ideale. Fido discepolo di Socrate egli aveva una profonda convinzione della realtà del sapere e del conoscere, e questo problema egli poneva a capo di tutta la ricerca scientifica. Sulla via già tracciata dagli Eleati e da Socrate, egli cercava di salvarne, di difenderne la realtà contro gli attacchi, e le conseguenze che nascevano dalle dottrine largamente già diffuse di Eraclito e dei Sofisti, con lo stabilire la profonda distinzione tra la percezione sensibile, e l'opinione soggettiva, da loro concesse, e la vera scienza. Se dunque ponghiamo mente che il Platonismo non è che un ulteriore sviluppo della dottrina Socratica, e che Platone era più vicino e cronologicamente, e intellettualmente a Socrate, che ai filosofi precedenti, ci persuadiamo di leggeri che il problema di Platone dovesse essere piuttosto dialettico che ontologico e naturale:² noi sappiamo difatti quanto il figlio di Sofronisco tenesse in dispregio le ricerche naturali de' filosofi Ionici e dei Sofisti, perchè non approdano a nulla e hanno più l'aria di curiosità che di dottrine praticamente efficaci.³

Da ciò possiamo rilevare quanto sia inesatta l'opinione d'alcuni critici come del Teichmüller, del Krohn⁴ e d'altri, che la dottrina delle

¹ Su questo punto vedi il Ribbing, *Genet. Darstel. d. Pl. Ideenlehre*, I, pag. 61 e segg.

² Vedi Zeller, *Op. cit.*, pag. 471. Dieck, *Untersuch. zur Plat. Ideenlehre*. Naumburg, 1876, pag. 11 e segg.

³ *Memorab.*, I, 1. 6-9; IV, 7. 7. *Cirop.*, I, 6. 3.

⁴ Teichmüller, *Platon. Frage, Vorrede*, pag. ix e pag. 107. *Studien z. Gesch. ec.* pag. 513 (vedi sopra, nell' *Introduzione*). Krohn, *Der Platonische Staat*. Halle, 1876, pag. 246 e segg. Questi critici si son accorti che a questa motivazione della dottrina delle Idee è una grave difficoltà il concettualismo etico del maestro di Platone; per cui hanno tentato ambedue di sbarazzarsi di Socrate. Il Krohn a questo fine ha negato risolutamente ogni valore speculativo alla Socratica (vedi tutta la 2ª parte del suo

Idee sia nata dal bisogno di spiegare la realtà del mondo sensibile, della natura. Inteso così il problema Platonico, è poi senza dubbio, molto più facile l'arrivare alla conclusione che le Idee Platoniche sian le forze immanenti del mondo, siano un vero « ens physicum ». In tal modo Platone sarebbe tornato d'un tratto al problema naturalistico dei presocratici, dimentico affatto della profonda rivoluzione compiuta da Socrate. Ma una prova sicura, che il bisogno prepotente di spiegare il mondo sensibile sia stato l'impulso primo alla dottrina delle Idee, non la possono

libro sopracitato, che ha per titolo *Sokratik und Platonismus*), e l'ha ritenuta come un' « intuizione essenzialmente pratica » secondo l'espressione del Ribbing; perciò ha dovuto dare un gran peso alla testimonianza di Senofonte, e rifiutare come figura storica il Socrate Platonico, ritornando ad un'opinione già combattuta dallo Schleiermacher, seguita poi in parte dallo Strümpell, e da altri. S' intende perciò com' egli possa negare ogni influenza del pensiero Socratico sulla dottrina delle Idee. « Wir warnten, egli dice (*Op. cit.*, pag. 246), schon zuvor, diè Ideenlehre als Fortbildung der Sokratik zu begreifen: davon ist Nichts war. Durch die Sokratik wurde Plato auf die Seele geführt, welche die Tugend als Verhältniss ihrer eigenen (φύσει) Kräfte, nicht als Nachbildung einer Idee in sich trägt. Das τί ist überhaupt der Sokratik nicht eigenthümlich: jedem denkenden Kopfe ist es ursprünglichstes Bedürfniss, ec. ». Questi concetti sono sviluppati largamente dal Krohn anche nella *Platon. Frage*, pag. 20 e segg. Quanto al Teichmüller abbiamo già fatto rilevare come sia grave difetto nella sua interpretazione del Platonismo, il suo assoluto silenzio sopra Socrate. Nel suo punto di vista, ci sembra, che s' aprano queste due sole vie a spiegar Socrate, o appigliarsi al partito del Krohn di negare cioè valore speculativo al Socratismo, e riconnettere immediatamente Platone coi presocratici, oppure comprendere anche Socrate nel giro dell' Idealismo Panteistico di Platone. Sembra però che egli segua il primo concetto poichè nei *Neue Studien*, II, pag. 75, contrappone l' aristocrazia di Platone a Socrate che « democraticamente portava la sua Filosofia sul mercato, filosofando colle persone di ogni condizione e di ogni cultura. » Ma comunque sia, nel primo caso si va contro la precisa testimonianza d' Aristotele che nel celebre cap. IV del XIII della *Metafisica* dice chiaro δύο γάρ εστιν ἃ τις ἀν ἀποδοῖν Σωκράτει δικαίως, τοὺς τ' ἐπακτικούς λόγους καὶ τὸ ὀρίσσειν καὶ θέλον. ταῦτα γάρ εστιν ἄμφω περὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης, di più contro lo stesso Senofonte che esprime in più luoghi quale importanza desse Socrate alla Dialettica. P. E. *Mem.*, IV, 5, 12, οὕτως ἔφη — ἄνδρας γίγνισθαι — διαλέγεσθαι δυνατωτάτους· ἔφη δὲ καὶ τὸ διαλέγεσθαι ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ βουλεύεσθαι διαλεγόντας κατὰ γένη τὰ πράγματα IV, σ. 1. διαλεκτικωτέρους ἐποίει τοὺς συνόντας. Σωκράτης γὰρ τοὺς μὲν εἰδότες, τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων, ἐνόμιζε καὶ τοῖς ἄλλοις ἀν ἐξηγεῖσθαι δύνασθαι cfr. Baur, *Das Christliche des Platonismus* (Nelle *Drei Abhandlungen zur Geschichte der Alten Philos.*, pag. 247 e segg. Leipzig, 1876) e le osservazioni del Grote, *History of Greece*, vol. VIII, pag. 590 riferite nella ediz. dei *Memorabili* del Ferrai, vol. II, pag. 205. Invano il Krohn, *Platon. Frage*, pag. 50 cerca d' indebolire la testimonianza di Aristotele circa il τί εἴστι di Socrate, la quale in questo punto è incontrovertibile. Del resto se alla dialettica Socratica si togliesse la determinazione de' concetti ci mancherebbe uno dei più saldi fondamenti per spiegare il Platonismo. Nell' altro caso faremmo di Socrate un metafisico, mentre sappiamo quanto Socrate avesse in dispregio le ricerche metafisiche de' filosofi presocratici, e tutte le indagini naturali (*Memor.*, I, 1. 11-12). In ogni modo noi possiamo accampare la dottrina Socratica com' uno de' più gravi argomenti contro l' interpretazione del critico tedesco.

dare questi critici. « Un vero filosofo, dice il Krohn¹ prende ad oggetto l' Universo, il morale e il fisico, cerca i principii della sua esistenza, le sue forze attive, i suoi ultimi fini. » Questo ha fatto Platone. « Se si fa dell' Essere tante ipostasi Ideali, aggiunge il Teichmüller, non si ha bisogno d' altro. Ma Platone volea spiegare il mondo ». Il Teichmüller qui fa la critica di Platone, ma non dimostra per questo che Platone abbia pensato altrimenti. Noi concediamo del resto di buon grado, che questa sia la vera esigenza della dottrina delle idee, se si comprende con questo anche le forme più tarde del filosofare Platonico. Ma spetta alla critica di sceverare i primi impulsi d' un sistema filosofico, dalle sue ulteriori elaborazioni. E noi vedremo che il significato, il valore originario dell' Idea Platonica, non è tanto quello di principio che spieghi il mondo sensibile, quanto d' un principio che renda possibile la scienza. Solo più tardi Platone sentì il bisogno di tentare una spiegazione del mondo sensibile, ravvicinando per quanto poteva le Idee al divenire con tutte quelle forme intermedie di che fa tanto sfoggio nelle sue più tarde scritture, come l' anima del mondo, i rapporti matematici e così via. Così Platone occupa proprio un posto di mezzo tra Socrate ed Aristotele, perchè esso muove dal concettualismo Socratico, e grado grado trasformando l' Universale in un' entità metafisica cerca in questa la ragione del reale, che è il vero problema risoluto da Aristotele.² Che questo sia il vero processo del pensiero Platonico ce ne accerta anche il Teeteto. La critica che quivi è fatta delle dottrine di Protagora, d' Eraclito e degli altri presuppone la persuasione della realtà della scienza vera, anzi ha valore solo da questo punto di vista. Se tutto si muove (ἐλ πάντα κινεῖται) conclude il Teeteto, non si può dare una determinazione fissa delle cose e non è possibile la scienza.³ La mobilità rende dunque impossibile il vero conoscere e il vero sapere. Il Teeteto è certamente un dialogo negativo,⁴ ma vi traspare una fede inconcussa alla realtà della scienza di

¹ Krohn, *Der Platonische Staat*, pag. 247. « Ein echter Philosoph nimmt sich das All zum Vorwurf, das sittliche und das physische, sucht nach den Gründen seines Daseins, nach seinen thätigen Kräften, und endlichen Zwecken. Das hat Plato gethan ». « Die Ideen, oder besser dass ōν, eutstanden also aus dem Verlangen, über die Objectivität des übrigen Weltaseins eine aufklärung zu bekommen » pag. 246-47. « Als Plato seine psychologischen Untersuchungen beendet halte, stand er der Welt gegenüber und hatte sich mit ihr zu benehmen » pag. 246. Teichmüller, *Platon. Frage*, pag. 107.

² Zeller, *Philos. d. Griech.*, II, pag. 472. « Er nimmt auch in dieser Beziehung eine mittlere Stellung zwischen Sokrates und Aristoteles ein, zwischen dem Philosophen, welcher zuerst den Begriff aus der Vorstellung entwickeln lehrte, und dem, welcher ihn vollständiger, als irgend ein anderer unter den Griechischen Denkern, durch alle Gebiete des Wirklichen durchgeführt hat ». Fouillée, *Philosophie de Platon*, Tom. Sec., chap. II, I, pag. 134. Paris, 1869.

³ Thæet. 183 A B. Dieck, *Untersuch. zur Platonisch. Ideenlh.* pag. 11.

⁴ In questo conviene almeno la maggior parte dei critici: per es. il Brandis,

fronte all' ondeggiare della δόξα volgare; e questa convinzione profonda nasceva dalla propria esperienza, giacchè Platone si sentiva tanta vigoria d'ingegno da sollevarsi ben al di sopra delle garrule discussioni de' Sofisti. Ed è questa fiducia nella realtà della scienza che guida tutta la lunga discussione del Teeteto, e fa di lontano intravedere a Platone, checchè ne dirà il Grote, ¹ la teoria delle Idee. ²

Nello stesso modo dal Timeo si rileva che la realtà della scienza guida la mente di Platone alla dottrina delle idee per via della opposizione colla mobile e irragionevole δόξα comune. ³ Platone aveva ereditata da Socrate la profonda convinzione che la scienza sia possibile, e che essa si distingua dalla opinione. Ma egli fa un passo innanzi e sul fondamento della distinzione socratica inalza la sua dottrina metafisica. Poichè la mente (scienza) egli dice, si distingue dall'opinione, ci ha da essere un'idea immutabile e compiuta in sè che ne costituisca l'oggetto. Così pure nella Repubblica ⁴ dalla distinzione della ἐπιστήμη dalla δόξα s'argomenta la diversità del γνωστόν dal δοκαστόν cioè del conoscibile, dall'osservabile. Insomma Platone arriva alla concezione delle Idee per via di questo ragionamento. Se si dà la scienza (come si dà senza dubbio) la proposizione πάντα ῥεῖ, πάντα κινεῖται non regge, ma allato al fluire del sensibile deve trovarsi un elemento costante, che come obbietto renda possibile la conoscenza scientifica; giacchè solo un elemento costante può fornire alla scienza la certezza che le è propria. ⁵ L'Idea secondo l'intuizione originaria di

Handbuch. der Griech. Röm. Philos., II, 1, pag. 192. Susemihl, *Gen. Entwickl. d. Plat. Philos.*, I, pag. 207. Zeller, *Philos. d. Griech.*, II, 1. pag. 492 (3. Aufl.). Bonitz, *Platonische Studien*, pag. 79 e seg. Fouillée, *Philos. de Platon*, Vol. I.

¹ Grote, *Plato and the other companions of Sokrates*. Tom. II. Theaet., pag. 391. London, 1865.

² P. E. dopo aver descritto la sensazione come un risultato del concorso del senziente e del sentito dice 157 D. Δίγες τοίνυν πάλιν, εἴ σοι ἀρίσκει τόμῃ τι εἶναι ἀλλὰ γίνεσθαι αἰ ἀγαθὸν καὶ καλὸν καὶ πάντα, ἃ ἄρτι διεῖμεν. Anche da tutta la descrizione del vero filosofo (173 D e segg.) traspare questo sforzo di sollevarsi dalla natura sensibile al vero obbietto della conoscenza, e specialmente dal 174 B dove si dice che il filosofo non studia li uomini particolari ma l'uomo in sè. τί δέ ποτ' ἐστὶν ἀνθρώπος καὶ τί τῇ τοιαύτῃ φύσει προσήκει διάφορον τῶν ἄλλων ποιεῖν ἢ πάσχειν ζητεῖ τε καὶ πράγματα ἔχει διερευνώμενος. Così anche dal 186 C D. Anche al 175 C si parla dell'αὐτῆς δικαιοσύνης καὶ ἀδικίας. Cfr. Bonitz, *Platon. Studien*, pag. 86. Susemihl, *Gen. Entwickl.*, ec., pag. 208. Il Susemihl quindi conclude « so enthält der Dialog eine indirecte Begründung der Ideenlehre auf die Erkenntnisslehre » pag. 207. Vedi anche lo Stein, *Sieben Bücher z. Ges. d. Plat.*, I, pag. 205 e le giuste considerazioni dello Steinhart, *Platon's Werke*, III, pag. 19 sul vero fine di questo Dialogo.

³ Tim. 51 D: εἰ μὲν νοῦς καὶ δόξα ἀληθὲς ἐστὶν δύο γίνεσθαι, παντάπασι εἶναι καὶ αὐτὰ ταῦτα, ἀναίσιθτα ὑπ' ἡμῶν εἶδη, νοούμενα μόνον, ec. Men. 98 B.

⁴ Rep., V, 478 A e segg. cfr. Spielmann, *Platon's Pantheismus*, pag. 9. Brixen, 1877.

⁵ Cfr. Cratyl., 386 D 439 C. Soph. 249 B. Parm. 135 B Phileb. 58 A. Con molta ragione quindi il Ribbing, *Platonische Ideenlehre*, I, pag. 320 in nota, Leipzig, 1863, descriveva il processo del pensiero Platonico con queste parole che qui riferiamo tra-

Platone è piuttosto l'obbietto della vera conoscenza, che non un principio che spieghi la realtà e solo quando l'Idea ha acquistato un valore metafisico allora comincia appunto a divenire la ragione di tutto l'essere. La motivazione della dottrina dell'Idee non sta dunque tanto nel bisogno di spiegar la natura, quanto di assicurare la realtà della scienza messa in dubbio da' Sofisti, ¹ come avea fatto anche Socrate. Del resto concesso pure che il primo impulso di questa dottrina sia, come vuole il Teichmüller il bisogno di spiegare le cose, non ne segue perciò che Platone dovesse concepire le idee come pensa il nostro critico, poichè egli potea creder necessarie le Idee-sostanze a spiegare la realtà sensibile. ²

dotte « Tutte le opinioni sulle Idee Platoniche che in queste ripongono il carattere » d'enti fisici mostrano solo che non si ha alcun sentore del significato peculiare » delle Idee e del valore speculativo dell'intera dottrina delle Idee. Poichè ciò che » si comprende di qualche cosa o i predicati ideali non possano esser nulla, ma anzi » ciò per cui tutto quello in cui questi predicati si pensano è ciò che è, e che conse- » guentemente questi predicati ideali son presupposti, e insieme debbono essere in- » dipendenti da esso; questo è appunto il motivo di tutta la dottrina delle Idee. Que- » sti Predicati ideali formano l'Idee Platoniche, e senza Idee queste determinazioni » ideali non significherebbero qualcosa (di Vero e di Obbiettivo) ma il Nulla, anzi » non potrebbero mai esser pensati o espressi. »

¹ In parte diversamente giudica sul vero intendimento della teoria delle idee il Teichmüller nel recente scritto *Literarische Fehden* ec. pag. 236, ove egli esamina il mio scritto « sulla αἰτία nel Filebo Platonico » pubblicato nella *Filosofia delle Scuole Italiane*, Ottobre 1880. La dottrina delle idee sembra qui avere principalmente un fine etico. « Welchen Dialog, egli scrive, ich in die Hand nehme, überall sehe ich, dass Plato von den wirklichen Aufgaben des Lebens ausgeht: er sucht die Mässigkeit, die Tapferkeit, die Gerechtigkeit, das Gute zu verstehen.... Und ich fordere Chiappelli auf, mir den Dialog zu Zeigen, in welchem Plato nicht untersucht, wie man besser und gerechter und weiser und glücklicher wird. » Tutto questo non può negarsi: ma non prova punto che Platone non potesse aver fede alle idee sostanzialmente separate dal sensibile come largamente efficaci sulla felicità della vita umana. Ed anche nella Politica Platonica noi troviamo che lo stato umano non è che una riproduzione della πόλις ἐν οὐρανῷ, alla quale deve conformarsi (Rep. IX, 592 B, cfr. il curioso riscontro col regno dei cieli nel Nuovo Testamento. Teichmüller *Neue Studien*, III, pag. 373). Su questi concetti torneremo altrove più ampiamente parlando dell'Eros liberatore.

² Qualche dubbio potrebbe nascere dal Fedone dove la ricerca sull'Idee comincia appunto con questa proposizione ὅλως γὰρ δεῖ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τὴν αἰτίαν διαπραγματεύσασθαι. Fed., 96 A: e che si ricorre alle Idee come vere ragioni delle cose ἰδοὺς δὴ μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν. Tuttavia dobbiamo por mente che già innanzi 74 A e segg. Platone avea diestesamente ragionato dell'αὐτὸ τὸ ἴσων dell'Idea del simile del dissimile, ec., per le quali soltanto spiegava la possibilità del sapere, vale a dire avea esposto tutta la teoria della Reminiscenza. Nel processo del dialogo è naturale poi che questi obbiettivi conoscibili divengano anche principii dell'essere, una volta che son dichiarati indipendenti dal pensiero: ma il primo passo che muove Platone è pur sempre nel giro del concettualismo Socratico.

§ III.

Messo in sodo cotesto punto si vede già come si rende più inverisimile la immanenza delle idee platoniche nel mondo della natura: giacchè l'interpretazione Panteistica poggia appunto sopra un concetto inesatto del problema che si propose Platone.¹ Ma seguiamo più da vicino il processo del pensiero Platonico verso la dottrina delle Idee. Noi possiamo distinguere due vie che tiene Platone per sollevarsi fino a quelle, ma che s'intrecciano a vicenda, e si compiono: l'una che coincide pienamente coll'epagoge socratica, e mette capo perciò all'universale, al genere, all'idea cioè come *ἐν ἐπὶ πολλῶν* secondo l'espressione Aristotelica. Platone chiama questo processo *συναγωγή* (Phaed. 265 D, 266 B, cf. 237 D, 277 B). L'altra tutta propria di Platone che muove dalle contraddizioni del sensibile per sollevarsi direttamente all'idea assoluta ed immutabile, al *αὐτὸ καθ' αὐτό*. La prima è la *διάνοια* l'altra è la *νόησις*; colla prima si arriva solo all'unità generica per via delle rassomiglianze² all'universale logico, ma questa già presuppone l'idea colta dall'intuizione.³ Nel Teeteto nel Fedone nella Repubblica nel Fedro è chiaramente espresso cotesto divario che Socrate come attesta Aristotele non avea conosciuto.⁴ Nel Fedone dalle cose uguali e diseguali ad un tempo la mente si solleva all'Idea dell'uguaglianza. Nella Repubblica⁵ si distinguon due percezioni sensibili l'una che basta a se stessa l'altra che risveglia l'attività del pensiero perchè s'imbatte in qualità contraddittorie che nel sensibile si confondono, e che vengon poi separate dall'anima.

La prima di queste due vie conduce facilmente alla seconda; ma

¹ Teichmüller, *Platon. Frage. Vorrede*, pag. ix.

² Phaed., 249 B. *Δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰδὼν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον.* 265 D: *εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλὰ χῆ δισπαρμένα, ἔν' ἑκάστον ὀριζόμενος δῆλον ποιῇ περὶ οὗ ἂν αἱ διδάσκουσιν εἴβλη,* ec., Rep., X, 596 A: *εἶδος γὰρ πού τι ἐν ἑκάστον εἰσάμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλὰ, οἷς ταῦτόν ὄνομα ἐπιφέρομεν.* *Politic.*, 285 B: *(δεῖ) ὅταν μὲν τῶν πολλῶν τις πρότερον αἰσθῆται κοινωνίαν, μὴ προσφίσεσθαι πρὶν ἂν ἐν αὐτῇ τὰς διαφορὰς ἴδῃ πάσας ὅπως περ ἐν εἰδει κίνται, τὰς δ' αὖ παντοδαπὰς ἀνομοιότητας, ὅταν ἐν πλήθει οὐκ ὀρθῶσι, μὴ δυνατόν εἶναι δυσωπούμενον παύεσθαι, πρὶν ἂν ξύμπαντα τὰ οἰκία ἐντός μιᾶς ὁμοιότητος ἔρξας γένους τινὸς οὐσίᾳ περιβᾶλται.* *Soph.*, 253 D: *οὐκοῦν ὃ γε τοῦτο δυνατός εἶναι, μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἐνὸς ἑκάστου κειμένου χωρὶς, πάντη διατεταμένην ἱκανῶς διαισθάνεται καὶ πολλὰς ἐτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἐξωθεν περιεχομένης, καὶ μίαν αὖ δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἐνὶ ξυνημμένῃ, καὶ πολλὰς χωρὶς πάντη διωρισμένας. τοῦτο δ' ἔστιν,* ec.

³ Phaed., 100 A.

⁴ *Metaph.*, XIII, 4. 1078. 4. 'Ἄλλ' ὃ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίησεν οὐδ' ἐτοὺς ὀρίσµους. οἱ δ' ἐχώρισαν.

⁵ Rep., V, 523 A; 524 E.

qui sta appunto il nodo della dottrina delle idee nel passaggio dal valore concettuale, alla obbiettività e sostanzialità del contenuto. Una volta ottenuti i concetti universali, non dei predicati soltanto come credono alcuni,¹ ma eziandio dei soggetti, che si sciolgono dai confini della percezione sensibile, e acquistano indipendenza nella mente, è naturale che avendo un contenuto loro proprio la mente attribuisca loro una esistenza separata, a quel modo che secondo la Psicologia moderna ha mostrato, noi proiettiamo al di fuori e riferiamo agli oggetti esteriori le sensazioni specifiche che sono pure modificazioni della nostra sensibilità.² Alla filosofia Greca ed a Platone manca il concetto chiaro del valore logico e conoscitivo d' un concetto, come pura forma al modo che l' intende Kant. L' universale acquista naturalmente un valore metafisico e diviene nella mente Platonica *ipso facto* una realtà.

La ragione di cotesto scambio tra il puro valore logico e l' esistenza effettiva, non è solo della lingua greca, ma nel pensiero ancora inesperto di queste profonde distinzioni. Senza dubbio la parola εἶναι è assai indeterminata, e le mancano tutti i molteplici significati che ha la voce tedesca « Wirklichkeit. »³ Il verbo εἶναι ben poté comprendere non solo il significato generale di realtà, ma anche quello speciale di realtà sostanziale, perchè il pensiero greco non avea abbastanza distinti tutti i concetti racchiusi nel concetto universale dell' esistenza, e potea di leggieri avvenire che questa voce acquistasse un doppio significato, contrapponendosi una volta al γίνεσθαι fenomenico ed altre volte estendendosi anche a ciò a cui si attribuisce il γίνεσθαι. In questo ampio significato anche le cose sensibili son chiamate ὄντα nel Teeteto⁴ nel Simposio⁵ nel Filebo,⁶ e perfino si comprendono sotto il nome di οὐσία.⁷ Ma a lato a questo valore generale

¹ Ribbing, *Gen. Darst. d. Plat. Ideenlehre*, I, 320.

² Lotze, *System der Philos.* « Wer z. B. bestimmte Farben einmal an Sinnen-
dingen empfunden und in ihrem Unterschiede und in ihrer Beziehung erfasst hat,
dem werden diese Farben und ihre Verhältnisse unter einander immer dieselben blei-
ben, auch wenn sie ihm in der Erscheinungswelt nicht wieder entgegentreten sollen.
Was uns durch die Wahrnehmungen als ein an sich etwas bedeutender Inhalt zuge-
führt ist, das besitzen wir als Wahrheit Kraft der Identität jedes so angeschauten
Inhalts mit sich selbst und der beständigen Gültigkeit derselben Beziehungen zwi-
schen verschiedenen. » Vedi Dieck, *Untersuch. zur Plat. Ideenlehre*, pag. 2.

³ Dieck, *Untersuch. zur Plat. Ideenlh.*, pag. 2.

⁴ Theaet., 188 E.

⁵ Sympos., 205 B e 190 C.

⁶ Fileb., 23 C.

⁷ Fileb., 27 B: γινεσθῆναι οὐσία. Il 26 D dove si parla della γένεσις εἰς οὐσίαν ri-
ferito dal Dieck (*Op. cit.*, pag. 10), mi pare che indichi piuttosto un' opposizione tra
la γένεσις e l' οὐσία come è al 54 A. Il Bertini *Nuova interpretazione delle Idee Pla-
toniche*, Torino, 1876 c. III, distingue due significati della parola οὐσία 1° come com-
plesso di cose aventi realtà, p. es. Fed., 76 D: καλόν τε καὶ ἀγαθόν καὶ πάντα ἡ τοιαύτη
οὐσία e Rep., VI, 486 A; 2° nel significato di essenza. Cratyl., 386 D αὐτὰ αὐτῶν οὐσίαν
ἔχοντα. Sennonchè in questa divisione non mi pare che rientrino p. es. la γργενημένη

osserva il Lotze vi ha un significato speciale dell' εἶναι e del ὄν che si attribuisce solo alle Idee, cioè come vera realtà ¹ indipendente dal pensiero. Cotesto doppio senso si rileva chiaramente dal celebre luogo del Timeo 52 D, ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι, τρία τριχῇ, καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι. L' Idea per distinguerla dagli altri esseri è chiamata da Platone τὸ ὄντως ὄν, τὸ παντελῶς ὄν oppure semplicemente τὸ ὄν ² nel significato speciale d' essere immutabile.

Ma se dovessimo ricercare in Platone il concetto di realtà puramente concettuale, come vogliono il Lotze e il Bertini, noi ci adopereremmo invano. L' essere (τὸ εἶναι) dice il Bertini, non significa solo l' esistere, ma bensì aver realtà in uno de' modi in cui la si può avere; e quando Platone dice che le Idee sono non le trasforma per questo in sostanze individue, ma dice che hanno realtà nel modo in cui possono averla, cioè come Idee, come universali. La realtà che Platone attribuisce alle Idee non può contraddire i loro attributi, cioè dev' essere non una sostanzialità, ma una conoscibilità (τὸ παντελῶς ὄν παντελῶς γνωστὸν *Rep.*, V, 471 A). Se ogni idea, difatti è μονοειδής non può avere in sé la dualità di sostanza e di modo. ³ Ma questa coerenza e rigore di concetti se è un bisogno di noi moderni, è però sconosciuta agli antichi; essa presuppone un lungo lavoro del pensiero speculativo, nè si può aspettare da Platone una così esatta distinzione del valore dei termini e dei concetti. Platone è certo solo che la natura delle Idee è immutabile, profondamente diversa dal sensibile, che esse hanno una realtà al di fuori dello spirito, ma poi non sa determinare qual forma di realtà sia cotesta. Certo egli non conosce una forma di realtà concettuale; giacchè in questo caso non si potrebbe distaccare affatto dal processo da cui è formata, mentre che l' idea platonica è un αὐτὸ καθ' αὐτό. Il pensiero nel sistema Platonico dipende dall' Essere, non l' Essere dal pensiero; il valore conoscitivo delle Idee si dilegua se

οὐσία del 27 B del Filebo, e l' οὐσία del 35 B del Timeo. In quest' ultimo luogo l' οὐσία parrebbe corrispondere al σύνολον Aristotelico, prodotto di due fattori. μὴνός δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἐν πάλιν ὅλον τοῦτο μοίρας ὅσας προσῆκε διείναιμεν ἰκάστην δὲ ἕκ τε ταύτου καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμιγμένην.

¹ Lotze, *Op. cit.* « Jeder für das Denken fassbare Inhalt, wenn man ihn als etwas mit sich Einiges, von anderem verschiedenes und Abgeschlossenes betrachten wollte, Alles, wofür die Sprache der Schule Später den nicht üblen Namen des Gedankendinges erfunden hat, war den Griechen ein Seiendes, ὄν oder οὐσία; und wenn der Unterschied einer wirklich geltenden Wahrheit von einer angeblichen in Frage kam, so war auch jem ein ὄντως ὄν. » Le cose sensibili posson dirsi ὄντα in quanto partecipano d' essere, ed οὐκ ὄντα rispetto all' essere in sé. *Soph.* 256 E καὶ ἑὐμπαντα δὴ κατὰ ταῦτά οὕτως οὐκ ὄντα ὁρῶς ἐροῦμεν, καὶ πάλιν, ὅτι μετέχει τοῦ ὄντος, εἶναι τε καὶ ὄντα.

² Non occorre che citi i testi, perchè ciascuno li può trovare in tutte le Storie della Filosofia.

³ Bertini, *N. Interpretaz. delle Idee Plat.*, c. III. Si può supporre che il Bertini risentisse l' influenza dell' interpretazione del Lotze.

non si mantiene il loro valore metafisico; ¹ il fatto psicologico del sapere presuppone per essere spiegato che le Idee sien qualcosa di per sè, indipendente dal pensiero e dal mondo de' fenomeni. ²

Del resto a risolvere il problema agitato da' Sofisti e da Socrate, al filosofo nostro era indispensabile la conclusione, che se qualche cosa forma il contenuto del concetto universale, per questo abbia una realtà indipendente dal pensiero e dalle cose, a quel modo che il numero determinato 2, 3 e così via, è ben diverso dal numerato. La novità della ricerca sulle idee, come prima era stata introdotta da Socrate, facea naturalmente apparire le idee, in quanto oggetti della ricerca, come realtà in se stesse; e a quella guisa che a confessione anche del Teichmüller, c'era nella speculazione greca fino da Eraclito, uno sforzo incessante di staccare la conoscenza razionale, dalle forme inferiori della sensibilità, era facile che nascesse una tendenza corrispondente di staccare l'idea che è la più alta forma dell'essere dalla bassa sfera del sensibile.

E bisogna altresì por mente che le idee dell'ordine morale furon quelle a cui dapprima Platone, come fido discepolo di Socrate, rivolse il suo pensiero. Ora ogni giudizio pratico dipende da un'idea, da un principio che ha un valore incondizionato; la legge morale ha un valore universale, indipendente da ogni interesse, da ogni tendenza soggettiva, come già accennava Socrate nei Memorabili, che facilmente le dà l'apparenza di realtà obbiettiva e sostanziale. ³ Che meraviglia quindi se Pla-

¹ « Diese erkenntnisstheoretische Bedeutung der Ideen schwebt in der Luft, so lange ihre metaphysische Bedeutung nicht festgestellt ist ». Dieck, *Unters.*, ec. pag. 14.

² Bonitz, *Platonische Studien*, (2 Aufl.) 1875, pag. 190. Krohn, *Platonische Frage*, pag. 80. Ribbing, *Gen. Darstellung*, ec., I, pag. 320 seg. Ueberweg, *Grundriss*, ec., I, 140.

³ Quindi a mio parere falsa il pensiero Platonico il Behncke quando afferma (*Plato's Ideenlehre im Lichte des Aristotel. Metaph.*, pag. 31). « Wie die Gesetze nicht neben dem Staat für sich existiren, sondern in dem politischen Bewusstsein der Machthaber und der Bürger die treibende Kraft bilden, welche das gesammte Staatsleben bestimmt und erhält, so sucht Plato die Wirksamkeit dessen, was ihm Gegenstand der Wissenschaft ist, nirgend anders als innerhalb des Weltganzen und in jedem einzelnen Theile derselben auf. » Platone non riguarda la legge tanto nella sua efficacia sociale, nella sua azione pratica quanto nel suo valore incondizionato. A lui basta che la legge sia espressa dal legislatore, perchè essa valga per se stessa indipendentemente dalle volontà che la debbono riconoscere al pari dell'imperativo categorico di Kant: così nella metafisica Platonica la legge (cioè l'idea) può esser valida anche separata dalle cose per cui essa vale. Meglio quindi giudica il Dieck (*Untersuch. zur Plat. Ideenlehre*, n. 8). « Die bürgerlichen Gesetze haben ihre reale Geltung durch den Willen des Gesetzgebers, und allgemein ausgedrückt, das Sein des gültigen Gesetzes ist in der Gesetzgebenden Macht gegeben, die demnach, wenn von gültigen Gesetzen geredet wird, getrennt von den Dingen, für die sie gelten, und von den Geistern, die sie nur erkennen, zu denken ist. » Certo come la medicina senza il medico non è efficace, così nello Stato la Legge (*νόμος*) s'incarna nei filosofi e nei Reggitori, poichè senza una ragione che la promulghi essa riman lettera morta. (Teichmüller, *Neue Studien*, II, pag. 75 e seg.). Ma il legislatore ha dinanzi al pensiero

tone allargando più tardi la sua ricerca a tutta quanta la realtà, fu condotto a trasformare non solo l'idea del Bene, ma tutte le altre idee in altrettante esistenze sostanziali ed ipostasi; e oltrepassando, come si esprime il Bonitz, ¹ l'estensione di ciò che scaturisce dalle sue premesse, faccia dell'essere universale che non ha un contenuto determinato un ὅν αὐτὸ καθ' αὐτό?

Abbiamo dunque veduto che il concetto della immanenza delle idee è contrario e alla origine storica e al processo intimo del pensiero Platonico. ² Il problema che Platone come erede del pensiero Socratico doveva risolvere era più conoscitivo che ontologico. La ragione per cui Platone combatte le scuole presocratiche non era l'insufficienza di quelle dottrine a spiegare la realtà, quanto perchè esse rendevano impossibile la scienza: e la sofistica perchè essa uccideva la moralità. Ma d'altra parte anche se le Idee Platoniche dovean esprimere forze immanenti dell'Universo, nessun concetto si prestava meglio per un discepolo di Socrate che avea fatto rilevare con tanta compiacenza la finalità nella natura ad esprimere questa natura delle Idee, quanto l'Idea del Bene. Frattanto questa ci è rappresentata come il sole che illumina sì e riscalda questa terra, ma riman sempre distinto da essa, ed è collocata ἐπέκεινα τῆς οὐραίας. ³ La conciliazione delle filosofie presocratiche dal punto di vista del concettualismo di Socrate dovea, come vedemmo, condurre la mente di Platone a distaccare i due mondi del sensibile e dell'intelligibile quasi per tema che mescolandosi ambedue, l'uno acquistasse un valore che non gli conviene, l'altro scapitasse in dignità ed in bellezza.

E tuttavia vedremo più sotto che nel successivo sviluppo di questa dottrina, man mano che Platone sente più vivo il bisogno di spiegare questo mondo, il dualismo irreconciliato si va attenuando, e s'intravede una incerta tendenza ad una intuizione panteistica, per la quale nondimeno l'Idea anzichè abbassarsi nel mondo come pensa il Teichmüller, il mondo o piuttosto un suo riflesso si solleva al regno inviolato dell'Idea. ⁴

l'eterno esemplare (παράδειγμα ἐν οὐρανῷ) in cui ei tien fisso lo sguardo, come in una legge che sovraneggia tutti gli spiriti, nella Idea del Bene. Per guidare la moltitudine egli deve possedere la scienza, la cultura filosofica, e se per un lato la sua missione rassomiglia a quella del medico e del capitano (*Neue Studien*, III, 372-73 *Literarische Fehden*, ec., pag. 214), dall'altro ne differisce, poichè al di sopra della Poli si solleva la dialettica, e la vita speculativa (*ἑσπερία*). Del resto questa tendenza Platonica a fare della Legge morale e sociale una ipotesi, che ha un valore imperativo assoluto nasce tutta dalla morale Socratica, ed è noto come nel Critone Platonico le leggi quasi personificate facciano udire la loro voce autorevole e impongano da se stesse il rispetto al grande cittadino d'Atene.

¹ Bonitz, *Platonische Studien*, pag. 191.

² Vedi riassunte le ragioni e il processo del pensiero Platonico verso le Idee nel Ribbing, *Platon. Ideenlehre*, I, pag. 68. Spielmann, *Platon's Pantheismus*, pag. 11, Cohen, *Die Plat. Ideensch. psych. entwickelt*, nella *Zeitschrift für Völkerpsych.* Bd. IV

³ Rep., VI, 509 B.

⁴ Questo sviluppo del sistema platonico verso un concetto monistico non è stato

§ IV.

L' immanenza delle idee oltre all' essere contro ogni verosimiglianza storica, al fine di questa dottrina e allo sviluppo intimo del pensiero Platonico si oppone anche alle più esplicite dichiarazioni che si posson ricavare dai dialoghi e prima di tutto alle prove Platoniche dell' esistenza delle Idee.

Aristotele come ognun sa rimprovera Platone di non avere sufficientemente dimostrata la teoria delle Idee; ¹ e nel fatto non troviamo nei dialoghi Platonici una dimostrazione nel vero senso: l' esistenza della verità della bellezza assoluta e così via è non di rado presupposta come evidente. ² Questa mancanza di una prova regolare non ci può fare meraviglia se noi ponghiam mente alla forma libera dei dialoghi e molto più al poco conto in cui Platone teneva le prove logiche. La sua fede nella realtà dell' Idee è illimitata ed invitta; l' anima, come egli dice si solleva all' eterno perchè è della stessa natura (ὡς σογγενὴς οὐσα), e gli riesce molto più facile dubitar del sensibile che non dell' essere perfetto. Le dimostrazioni logiche del resto presuppongono le Idee già occulte nell' anima e quindi un' intuizione primitiva (νόησις) per cui l' anima nostra come dice il Teeteto è gravida del vero.

Pure non mancano affatto in Platone le prove scientifiche delle Idee. Aristotele stesso ³ ne annovera due principali a cui poi ne aggiunge una terza. La prima prova è quella ricavata dalla scienza (λόγοι ἐκ τῶν ἐπισ-

rilevato abbastanza, come vedremo, dalli espositori della filosofia greca, e specialmente dallo Zeller e dall' Ueberweg. Quest' ultimo storico anzi scrive *Grundriss*, I, pag. 141. « Die Verselbständigung der Ideen scheint bei Platon allmählich eine immer vollere geworden zu sein, so dass Platon die Ideen auch als wirkende Ursachen betrachtet. » Il bisogno stesso di attribuire alle idee la causalità efficiente, che ritrovasi p. es. nel Sofista a cui allude l' Ueberweg, e in altri dialoghi più tardi (Tocco, *Ricerche Platoniche*, pag. 41), mostra una tendenza posteriore a temperare quella opposizione dei principii ch' era stata la forma più piena della filosofia Platonica. Per tal modo l' affermazione dell' Ueberweg ci sembra contraddire al processo reale e storico della teoria delle idee.

¹ Arist., *Metaph.*, I, 9. 990. 2. "Ἐτι καὶ οὐκ ἐν τῷ τρόπῳ δεικνύμεν ὅτι ἔστι τὰ εἶδη, καὶ οὐδὲν φαίνεται τούτων. Cfr. XIII, 4. 1078. 6.

² Phaed., 100 D: ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ γίγνεται καλὰ. τοῦτο γὰρ μοι δοκεῖ ἀσφαλίστατον εἶναι κάματον ἀποκρίνασθαι καὶ ἄλλῳ καὶ τούτου ἐχόμενος ἡγοῦμαι οὐκ ἂν ποτε πεσεῖν 77 A: οὐ γὰρ ἔχω ἔγωγ' οὐδὲν οὕτω μοι ἐναργὲς ὄν, ὡς τοῦτο, τὸ πάντα τὰ τοιαῦτα εἶναι ὡς οἶόν τε μάλιστα, καλόν τε καὶ ἀγαθόν καὶ τᾶλλα πάντα, ἃ σὺ νῦν δὴ εἰλεγες· κάμοιγε (δοκεῖ) ἱκανῶς ἀποδιδεῖχθαι. Cfr. 74 B e segg. Hippias, *Major.*, 287 C: ἄρ' οὐ δικαιοσύνη δίκαιοι εἰσιν οἱ δίκαιοι;... Ἀπορῖνομαι, ὅτι δικαιοσύνη. Οὐκοῦν ἔστι τι τοῦτο, ἢ δικαιοσύνη; — Πάνυ γε. — Οὐκοῦν καὶ σοφία οἱ σοφοὶ εἰσι σοφοί, καὶ τῷ ἀγαθῷ πάντα τὰγαθὰ ἀγαθὰ; — Πῶς δ' οὐ; ec. Cfr. *Protag.*, 332 C.

³ Arist., *Metaph.*, I, 9. 990 2; 4. 1078 6.

τημῶν); l'altra è ricavata dalla considerazione dell'essere cioè la distinzione del genere dai particolari (τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν; come si vede ambedue coteste prove rispondono a due momenti della filosofia precedente, che Platone raccolse e conciliò nel suo sistema, le direzioni presocratiche e il socratismo. Aristotele nella sua esposizione facendo precedere le ragioni ricavate dalla scienza a quella dell'Essere, conferma quello che già sopra avvertimmo, che il vero punto di partenza della dottrina dell'Idee non è già spiegar l'essere, ma render possibile il conoscere ossia non è il naturalismo ma il concettualismo socratico.

Il processo della prima dimostrazione sta appunto nell'argomentare i diversi gradi dell'essere dai diversi gradi del conoscere; ciò che si può conoscere è, ciò che non si può conoscere non è in nessun modo. Arrivato però a questo punto Platone bisogna che inverta il ragionamento, dimostri la realtà di un'altra forma di conoscere, da un'altra specie d'essere che è il sensibile, misto di essere e di non essere (μεταξὺ οὐσίᾳς τε καὶ τοῦ μὴ εἶναι).¹ Nel V della Repubblica distingue Platone le varie facoltà (δυνάμεις) a ragione dei vari oggetti a cui si riferiscono; ² e poichè vi ha un παντελῶς, εἰλικρινῶς ὄν v' ha da essere una γνώσις corrispondente, come al μὴ ὄν corrisponde l'ἄγνοια; la δόξα infine coglie il μεταξὺ che è appunto il sensibile, e sta framezzo alla scienza e alla inscienza. ³ Direttamente opposto è il processo della dimostrazione nel Timeo; il divario tra la scienza e la retta opinione qui è invece il punto dal quale dipende la prova della realtà delle Idee. Se la scienza e l'opinione sono una cosa sola, dobbiamo ammettere la sola realtà corporea; se all'incontro son differenti, è mestieri ammettere le idee costanti, indipendenti, obbietti non del senso ma del pensiero. ⁴ Ma la distinzione tra la scienza e l'opinione è presupposta, e Platone ha soltanto bisogno di ricordare e riassumere brevemente le prove del Teeteto, del Cratilo, del Gorgia, della Repubblica stessa sulla opposizione ha la ἐπιστήμη e la δόξα.⁵ Concessa

¹ Rep., V, 477 A e 479 C.

² Cotesto processo opposto, e simile ad una *petitio principii*, del Timeo e della Repubblica mi pare che non sia stato avvertito nè dallo Zeller nè da altri storici della filosofia greca. Il luogo della Rep., V, 477 B, citato anche dallo Zeller a pag. 542, n. 4 pare che argomenti la diversità dell'oggetto dalla diversità delle potenze, ma ci persuaderemmo del contrario, appena che leggessimo poche righe innanzi dove ha già distinto l'εἰλικρινῶς ὄν, il μηδ'αμὴ ὄν e il μεταξὺ. Subito appresso infatti cotesto metodo d'argomentazione è determinato con queste parole 477 D: δυνάμεις δ' εἰς ἐκείνο μόνον βλέπω, ἡφ' ᾧ τε ἔστι καὶ ὁ ἀπεργάζεται, καὶ ταύτη ἐκείνη αὐτῶν δύναμιν ἐκάλεισα, καὶ τὴν μὲν ἐπὶ τῷ αὐτῷ τεταγμένην καὶ τὸ αὐτὸ ἀπεργαζομένην τὴν αὐτὴν καλῶ, τὴν δὲ ἐπὶ ἑτέρῳ καὶ ἑτέρον ἀπεργαζομένην ἄλλην.

³ Rep., V, 478 D; VI, 511 E. Così nel *Symp.*, 202 A la δόξα e un μεταξὺ φρονήσεως καὶ ἀμαθείας. *Phileb.*, 59 A.

⁴ Tim., 51 D: εἰ μὲν νοῦς καὶ δόξα ἀληθῆς ἔστων δύο γένη, παντάπασιν εἶναι καὶ αὐτὰ ταῦτα, ἀναίσθητα ὑφ' ἡμῶν εἶδη, νοούμενα μόνον. εἰ δ' ὥς τισι φαίνεται, δόξα ἀληθῆς νοῦ διαφέρει τὸ μηδὲν, πάνθ' ὁπόσ' αὐτὰ διὰ τοῦ σώματος αἰσθανόμεθα, θετίον βεβαιότατα.

⁵ Ibid., 51 E: δύο δὲ λεκτέον ἐκείνω, διότι χωρὶς γεγόνατον ἀνομοίως τε ἔχον. τὸ

cotesta distinzione, ne conseguita la diversità degli obbietti; e a quel modo che la scienza si distacca *toto coelo* dall'opinione, così l'obbietto dell'una deve separarsi da quello dell'altra. E difatti il Timeo ci descrive il mondo ideale, come vedremo, quasi un luogo intelligibile e chiuso in se stesso. Se dunque si dà la scienza ci ha da essere un obbietto che non è per noi ma in se stesso, che è immutabile e che la rende possibile alla sua volta ⁴ giacchè negate l'idee si distrugge la possibilità della scienza⁵. In questo modo la contradizione tra il processo della Repubblica e del Timeo è più formale che sostanziale; perchè il pensiero e l'essere intelligibile son due mondi che si spiegano e s'illustrano a vicenda. Le dimostrazioni dell'Idee ricavate dalla scienza conducono dunque alla realtà loro come ipostasi, come obbietti cioè indipendenti dalla mente e perciò anche dalla realtà sensibile: giacchè la conoscenza non produce il conoscibile ma lo presuppone.

Le prove ricavate dalla considerazione dell'Essere conducono invece alla trascendenza delle Idee rispetto alle cose sensibili. In questa parte Platone esprime il risultato delle scuole presocratiche. Il sensibile è un divenire incessante perciò si muove tra opposte determinazioni. Esso quindi deve metter capo a un principio che ne è la ragione e la causa, ⁶ ma che non si può ricavare dalle cose sensibili le quali ne offrono una imperfetta immagine. L'eguaglianza in sè è ben lontana dall'eguaglianza che si manifesta nelle cose, dice il Fedone, ⁷ e il Bello il Giusto il Vero sono al di là d'ogni contraddizione e d'ogni limitazione del finito. ⁸ E a quella guisa che l'esemplare non si manifesta nell'immagine

μὲν γὰρ αὐτῶν διὰ διδασκῆς, δ' ὑπὸ παιδοῦς ἡμῖν ἐγγίγνεται (cfr. *Gorgia*, 454 E). καὶ τὸ μὲν αἰ μετ' ἀληθοῦς λόγου, τὸ δὲ ἀλογον. καὶ τὸ μὲν ἀκίνητον παιδοῖ, τὸ δὲ μεταπειστών. (Vedi Teeteto) καὶ τοῦ μὲν πάντα ἄνδρα μετέχειν φατέον, νοῦ δὲ θεοῦς, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχύτι. τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων ὁμολογητέον ἐν μὲν εἶναι, ἐκ.

⁴ Cratyl., 386 D: οὐκοῦν, εἰ μήτε πᾶσι πάντ' ἐστὶν ὁμοίως ἅμα καὶ αἰ, μήθ' ἑκάστω ἰδίᾳ ἑκαστον τῶν ὄντων ἐστι, θῆλον δὴ, ὅτι αὐτὰ αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντά τινα βέβαιόν ἐστι τὰ πράγματα, οὐ πρὸς ἡμᾶς (ὄντα) οὐδ' ὑφ' ἡμῶν ἐλκόμενα ἄνω καὶ κάτω τῷ ἡμετέρῳ φαντάσματι, ἀλλὰ καθ' αὐτὰ πρὸς τὴν αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντα ἥπερ πέφυκε 439 C: πότερον φῶ- μὲν τι εἶναι αὐτὸ καὶ λὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ ἐν ἑκαττον τῶν ὄντων οὕτως, ἡμῇ; Fileb., 58 A.

⁵ Parm., 135 B: εἰ γὰρ τις δὴ... αὐτὸ μὴ εἰσείη εἰδὴ τῶν ὄντων εἶναι, εἰς πάντα τὰ νῦν δὴ καὶ ἄλλα τοιαῦτ' ἀποβλέψας, μηδὲ τι ὀριεῖται εἶδος ἐνός ἑκάστου, οὐδ' ὅποι τρέψει τὴν διά- νοιαν ἔξει, μὴ εἰδὼν ἰδέαν τῶν ὄντων ἑκάστου τὴν αὐτὴν αἰ εἶναι, καὶ οὕτω τὴν τοῦ διαλέ- γεσθαι δύναμιν παντὰ πασι διαφθεῖρει.

⁶ Phileb., 54 B: (φημι)... ἑκάστην δὲ γένεσιν ἄλλην ἄλλης οὐσίας τινὸς ἑκάστης ἐνεκα- γίνεσθαι ζυμπασαν δὲ γένεσιν οὐσίας ἐνεκα γίνεσθαι ζυμπάσης.

⁷ Phaed., 74 A: φαμέν πού τι εἶναι ἴσον, οὐ ξύλων λίγῳ ξύλῳ οὐδὲ λίθον λίθῳ οὐδ' ἄλλο τι τῶν τοιοῦτων οὐδὲν ἀλλὰ παρὰ ταῦτα πάντα ἕτερόν τι, αὐτὸ τὸ ἴσων ἐ sollo C: οὐ ταῦτόν ἄρ' ἐστίν, ταῦτά τε τὰ ἴσα καὶ αὐτὸ τὸ ἴσον. Parm., 132 A. "Ἄλλο ἄρ' εἶδος με- γέθους ἀναφανήσεται, παρ' αὐτὸ τι τὸ μέγεθος γεγονός καὶ τὰ μετέχοντα αὐτοῦ.

⁸ Rep., V, 479 A: αὐτὸ μὲν καλὸν καὶ ἰδίαν τινὰ αὐτοῦ κάλλους μεδμεῖαν ἔχειται αἰ μὲν κατὰ ταῦτά ὡσαύτως ἔχουσιν, ἐκ., cfr. anche il VII, 524, C, dove mostra che

in tutta la sua pienezza, così l'idea rimane separata dal sensibile in cui si specchia pallidamente;¹ e anzichè vivere in esso come vuole Teichmüller, perde nel penetrarvi il suo splendore intelligibile. L'attività etica anch'essa, per Platone, presuppone un eterno esemplare di perfezione e di giustizia, (l'αὐτὴ δικαιοσύνη, σωφροσύνη del Fedro² l'αὐτὸ τὸ ἀγαθόν³) che senza dubbio si distingue profondamente dalle sue manifestazioni nella volontà umana e nella natura.

A questo processo ascensivo della dialettica Platonica risponde un processo discensivo, come una riprova logica delle dimostrazioni delle Idee, specialmente nel Sofista e nel Parmenide. Ora mostrando come nel Sofista, che il molteplice ideale per la partecipazione all'Essere si raccoglie in unità, ora sviluppando come nel Parmenide le conseguenze che nascono dall'ammettere o dal negare l'Uno. Sennonchè cotesto sforzo deduttivo non è una vera prova dell'idee, ma piuttosto la presuppone, ed accenna anche per questo lato ad un ulteriore sviluppo del pensiero Platonico.

Che poi queste argomentazioni Platoniche conducano alla trascendenza ideale risulta dalla critica che a loro muove Aristotele. Dei modi, egli dice, per cui si argomenta che le idee sono, nessuno conclude all'evidenza; alcuni infatti dicono troppo, altri troppo poco (ragioni della scienza).⁴ Quest'ultima ragione non è sviluppata da Aristotele, ma ci è spiegata assai da Alessandro d'Afrodisia. Che la scienza si riferisca al genere questo lo concede anco Aristotele, ma il concludere che questo Universale è l'Idea, oltrepassa la premessa. Anche l'obiezione alla ragione ricavata dall'uno nei molti, cioè che si darebbe a questo modo idea anche delle negazioni⁵ come οὐκ ἄνθρωπος, ec. ci palesa chiaramente che il mondo intelligibile per Platone non era che una ripetizione del mondo reale, o meglio l'ipostasi dell'ordine concettuale, non un intreccio di forze immanenti.⁶ L'unità nel molteplice, aggiunge infatti Aristotele, è

l'intelletto separa quel che in natura è confuso, e li altri luoghi citati in Zeller, *Phil. d. Griech.*, II, 544. 4.

¹ Tim., 28 A; 29 A.

² Phaedr., 247 D. Thaet., 176 E; 175 C. Fileb., 62 A.

³ Ibid., 246 E. Phaed., 65 D. Rep., V, 476. A. Cratyl., 439 C.

⁴ Arist., *Metaph.*, I, 9. 990. 2: ἐξ ἑνῶν (τῶν τρόπων) μὲν γὰρ οὐκ ἀνάγκη γίνεσθαι συλλογισμόν, ἐξ ἑνῶν δὲ καὶ οὐχ ὧν οἰόμεθα τούτων εἶδη γίνεσθαι.

⁵ Ibid., κατὰ τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν καὶ τῶν ἀποφάσεων (ἰπιστήμαί εἰσι.)

⁶ L'altro argomento accennato fuggacemente da Aristotele (ibid.) κατὰ δὲ τὸ νοεῖν τι φθαρέντος τῶν φθαρτῶν. φάντασμα γὰρ τι τούτων ἐστίν, non significa già come pare che intenda il Dieck (*Plato's Ideenlehre im lichte des Arist. Metaph.*, pag. 5) il pensiero di qualche cosa non sensibile, che pure ci è presente; ma come espone lucidamente il Bonitz (Arist., *Metaphys.*, pag. 110) « non universalis modo notiones manent, sed ipsarum etiam singularum et interitui obnoxiarum rerum, licet non amplius sensu percipiantur, manet tamen imago quaedam in phantasia servata, φάντασμα. » Da questo passo si rileva anche che l'Idea Platonica non ne è il concetto o l'immagine

qualche cosa al di fuori degli obbietti sensibili? ¹ Alessandro d' Afrodisia ² ci spiega infine cosa sono quelle ragioni più accurate (οἱ ἀκριβέστεροι τῶν λόγων) dell' esistenza delle idee, di cui accenna Aristotele. Le cose che hanno uguali predicati e che son simili fra di loro debbono avere uno stesso esemplare a cui partecipano; dal che Aristotele ricava due conseguenze assurde del pari; l' una che a questo modo si darebbe idea delle cose relative (τὰ πρὸς τι) p. es. maggiore, minore ec. l' altra è la celebre obbiezione del τρίτος ἄνθρωπος che mena in un processo all' infinito. ³

Ad ogni modo anche questa dimostrazione dell' Idee ci conferma nel loro carattere trascendente, perchè l' esemplarità ideale presuppone la distinzione profonda delle copie dal modello, del quale esse non posson dirsi momenti necessari e perfette manifestazioni. E come prima erano l' obbietto stabile ed indipendente dei concetti universali, così ora sono l' unità in cui si raccoglie la molteplicità del sensibile; e nell' un caso e nell' altro è stabilita la loro natura sostanziale.

§ V.

Che Platone trasmuti di continuo l' idee in altrettante ipostasi isolate e solitarie, risulta all' evidenza da tutte le determinazioni, e le forme in cui ce le rappresenta. Noi non possiamo trattare distesamente di questo punto, sul quale è stato già tanto scritto, e rimandiamo volentieri agli storici del Platonismo paghi soltanto di accennare i caratteri principali delle Idee Platoniche che contrastano al modo con che vengono intese dal Teichmüller.

Se l' Idea avesse la sua piena attuazione nel reale, la vera παρουσία, Platone non potrebbe mai chiamare l' Idee τὸ ὄν, ⁴ ἀεὶ ὄν, ⁵ οὐσία, ⁶ la cosa

della mente, ma un esemplare che corrisponde ad essa, per cui mentre anche delle cose singole e corrutibili si danno concetti e rappresentazioni, dovrebbero darsi di esse anche altrettante idee.

¹ Arist., *Metaph.*, 5. ἡ τί ἔσται τὸ εἶναι φάναι τι παρὰ ταῦτα, τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν.

² Alex., *Aphrod. Metaph.*, 61, 29.

³ La prima di queste critiche ha valore come osserva il Bonitz. Arist., *Metaph.*, II, pag. 111, soltanto dal punto di vista Aristotelico. L' ὃν οὐ φανεν εἶναι καὶ αὐτὸ γένος contrasta coll' aperta affermazione di Platone stesso il quale p. es. nel Fedone, 74 A. ammette l' idea dell' uguale αὐτὸ τὸ ἴσον; di ciò non ha accennato nemmeno l' Afrodizio (Arist., *Metaph.*, 61, 29) commentando questo luogo d' Aristotele. Brandis, *Handbuch d. Gr. Rō. Philos.*, II, pag. 227.

⁴ Rep., VI, 508 D; 511 C; VII, 521 D. Tim., 52 D. Phaedr., 247 D.

⁵ Parm., 132 C. Tim., 28 A. Symp., 211 A.

⁶ Rep., VII, 523 A. Fileb., 54 A e segg., οὐσία contrapposta a γένεσις. Phaedr., 247 C, è chiamata la οὐσία ὅπως οὐσα. Cratyl., 386 D. Parm., 135 A οὐσία αὐτὴ καὶ αὐτήν. Phaed., 78 D: αὐτὴ ἡ οὐσία. Tim., 37 E: αἰδιος οὐσία. Soph., 248 D E.

in sè, ¹ il vero il solo essere, ² l'αὐτὸ καθ' αὐτό. ³ Così pure la distinzione tra le Idee come παραδείγματα ⁴ e le cose sensibili come εἰκόνα ⁵ μιμήματα ⁶ ὁμοιώματα ⁷ φαντάσματα ⁸ e infine come σκιαί nella celebre descrizione della caverna nel VII della Repubblica, ⁹ esclude che il mondo o il Figlio possa dirsi « il Dio più perfetto e migliore anzi l'unico Dio » come scrive il Teichmüller. ¹⁰

L'idee son molteplici ma una sola se ne dà per una moltitudine di cose che si raccoglie in un nome; ¹¹ esse sono semplici ¹² non dipendenti dallo spirito ma per se stesse, collocate come ci dicono la Repubblica e il Fedro in un luogo intelligibile ed iperuranio (νοητὸς τόπος, ¹³ ὑπερουράνιος τόπος). ¹⁴ Secondo lo splendido mito del Fedro, nella sede immacolata degli Dei, le anime viaggiando contemplano la giustizia la scienza in se stesse, ben diverse da quelle che si rivelano nel mondo, ¹⁵ immutevoli, senza forma, senza colore, colte solo dall'intelletto. ¹⁶ Il Simposio e il Fedro anzi ci palesano per via indiretta che le Idee non si realizzano punto; nella natura, giacché soltanto la bellezza ebbe la sorte di appa-

¹ αὐτός, αὐτό ὅ ἐστι. Rep., X, 596 A; 597 C: κλίνη ὄντως οὐσα, ἐκείνη ὅ ἐστι κλίνη. Parm., 133 C, D: αὐτὸς δισπότης; 130 B: αὐτὴ ὁμοιότης; 134 D. Rep., VI, 493 E: αὐτὸ τὸ καλὸν 507 B: αὐτὸ ὄργανόν καὶ, ec. V, 476 A. Cratyl., 439 C. Phaedr., 246 E. Tim., 51 B: πῦρ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ. Phaedr., 65 D: δίκαιον, καλόν, ὕμεια, μέγιστος, ec. 74 A: αὐτὸ τὸ ἴσον. Phaedr., 247 D: αὐτὴ δικαιοσύνη, ec. Fileb., 62 A. Theaet., 175 C, ec.

² τὸ παντελῶς ὄν. Soph., 248 E. Rep., V, 477, εἰλικρινῶς ὄν. Phaedr., 247 E: ὄν ὄντως. Rep., X, 597 D.

³ Soph., 255 C: ἀλλ' οἶμαι τε συγχωρεῖν τῶν ὄντων τὰ μὲν αὐτὰ καθ' αὐτά, τὰ δὲ πρὸς ἄλλα αἰεὶ λίσσασθαι. Symp., 211 A. Phaedr., 78 D.

⁴ Tim., 28 A. Theat., 176 E: παραδειγμάτων τῶν ἐν τῷ ὄντι ἐστώτων, τοῦ μὲν θεοῦ εὐδαιμονιστάτου, τοῦ δὲ ἀθίου ἀθλιωτάτου. Rep., X, 617 D.

⁵ Ibid., 29 A.

⁶ Ibid., 48 E.

⁷ Phaedr., 250 B. Parm., 132 D. Politic., 270 D.

⁸ Tim., 52 C.

⁹ Rep., VII, 514 B e segg.

¹⁰ Teichmüller, *Studien zur Gesch.*, ec., pag. 154.

¹¹ Rep., X, 596 A: εἶδος γὰρ πού τι ἐν ἑκάστῳ εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλὰ οἷς ταυτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν. Phileb., 15 A: ὅταν δὲ τις ἐν' ἄνθρωπον ἐπιχειρῇ τίθεσθαι καὶ βῶν ἓνα καὶ τὸ καλὸν ἐν καὶ τὰγαθὸν ἐν, περὶ τούτων τῶν ἐνάδων καὶ τῶν τοιοῦτων ἡ πολλὴ σπουδὴ μετὰ διαρίσεως ἀμφισβήτησις γίγνεται.

¹² μονοειδές. Symp., 211 A e seg. Phaedr., 78 D.

¹³ Rep., VI, 508 C; 509 D; VII, 517 B.

¹⁴ Phaedr., 247 C.

¹⁵ Ibid., 247 D: ἐν δὲ τῇ περιόδῳ καθορᾶ (ἡ ψυχὴ) μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾶ δὲ σωφροσύνην καθορᾶ δὲ ἐπιστήμην, οὐχ ἡ γένεσις προσείτιν, οὐδ' ἡ ἐστί που ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ οὐσα ὣν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὄντι ὅ ἐστιν ὄν ὄντως ἐπιστήμην οὐσαν.

¹⁶ Ibid., 247 C: ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφής οὐσία ὄντως οὐσα ψυχῆς κυβερνήτῃ μόνῳ θεᾷ τῇ νῷ.

lesarsi quaggiù ¹ mentre della giustizia e della sapienza acquistiamo ben scarsa notizia, ² onde gli iniziati grado grado si possono sollevare alla bellezza in se stessa. ³ Questa poi nel Simposio ci è splendidamente descritta come un esemplare immutabile, eterno, perfetto in ogni sua parte, assoluto: non è un concetto subiettivo nè una finzione della fantasia, ma una sostanza per sè che non sta nè in cielo nè in terra, ma semplicissima ed uniforme ⁴ e scevra di ogni imperfezione mortale. ⁵ Questo testo da sè solo basterebbe per rovesciare l'interpretazione Panteistica delle Idee. Noi però vogliamo ricordare il VI della Repubblica dove si distingue il bello e il buono del sensibile, dal bello e dal buono per sè stessi: quelli obbietti del senso, questi poi dell'intelligenza; ⁶ e mentre in natura il grande e il piccolo il bello e il brutto s'intrecciano e si congiungono, l'intelligenza e il pensiero poi le separa e coglie il bello in sè, il grande, il buono e così via. ⁷ Per cui l'idea è un'unità in se stessa, che per le relazioni con le altre idee e con le cose sensibili si scompone e si moltiplica. ⁸ Nello stesso modo il Timeo ci dice che l'Essere vero

¹ Phaedr., 250 D: νῦν δὲ κάλλος μόνον ταύτην ἔσχε μοῖραν, ὥστ' ἐκφανέστατον εἶναι καὶ ἱρασμιώτατον.

² Ibid., 250 B: δικαιοσύνης μὲν οὖν καὶ σωφροσύνης, καὶ ὅσα ἄλλα τίμια ψυχῆς, οὐκ ἔνιστε φέγγος οὐδὲν ἐν τοῖς τῷδε ὁμοιώμασιν, ἀλλὰ δι' ἀμυδρῶν ὀργάνων μόγις αὐτῶν καὶ ὀλίγοι ἐπὶ τὰς εἰκόνας ἰόντες θεῶνται τὸ τοῦ εἰκασθέντος γένος.

³ Ibid., 251 A e seg.

⁴ Sympos., 211 A e seg.: αἱ δὲ καὶ οὕτε γιγνόμενον οὕτε ἀπολλύμενον, οὕτε αὐξανόμενον οὕτε φθίνον, ἔπειτα οὐ τῇ μὲν καλόν, τῇ δ' αἰσχρόν, οὐδὲ τότε μὲν, τότε δ' οὐ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ' ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὄν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν. οὐδ' αὖ φαντασθήσεται αὐτῷ τὸ καλόν οἷον πρόσωπόν τι οὐδὲ χεῖρας οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὧν σῶμα μετέχει, οὐδὲ τις λόγος οὐδὲ τις ἐπιστήμη, οὐδὲ που ὄν ἐν ἑτέρῳ τινί, οἷον ἐν ζώῳ ἢ ἐν γῇ ἢ ἐν οὐρανῷ ἢ ἐν τῷ ἄλλῳ ἄλλὰ αὐτὸ καὶ αὐτὸ μὲν αὐτοῦ μονοειδὲς αἱ δὲ ὄν. Con molta ragione osserva qui il Bertram *Unsterblichkeitslehre Plato's* (*Zeitschrift f. Philos.*, ec. Bd. 72, pag. 220): « Si può mai indicare con più forti espressioni, (me lo conceda Teichmüller) l'Isolamento Atomico delle Idee? »

⁵ Sympos., 211 E: τί δὴ τὰ οἰόμεθα, εἰ τῷ γίνοιτο αὐτὸ τὸ καλὸν ἰδεῖν, εἰλικρινές, καθαρόν, ἄμικτον, ἀλλὰ μὴ ἀνάπλεον σαρκῶν τε ἀνθρωπίνων χρωμάτων καὶ ἄλλης πολλῆς φλυαρίας θνητῆς, ἀλλ' αὐτὸ τὸ θεῖον καλὸν δύναιτο μονοειδὲς κατιδεῖν; Par di sentire Schiller:

Ewigklar und spiegelrein und eben
Flusst das Zephyrleichte Leben
Im Olymp der Seligen dahin.
(*Das Ideal und das Leben*).

⁶ Rep., VI, 507 B, C: καὶ αὐτὸ δὴ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθὸν καὶ οὕτω περὶ πάντων, ἃ τότε ὡς πολλὰ ἐτίθεμεν, πάλιν αὖ κατ' ἰδέαν μίαν ἐκαστου ὡς μιᾶς οὕσης τιθέντες ὁ ἔστιν ἐκαστον προσαγορεύομεν. Καὶ τὰ μὲν δὴ ὁράσθαι φαμεν, νοεῖσθαι δ' οὐ, τὰς δ' αὖ ἰδέας νοεῖσθαι μὲν, ὁράσθαι δ' οὐ.

⁷ Ibid., VII, 524 C. Μίγα μὲν καὶ ὄψεις καὶ σμικρὸν εἶδρα, φαῖν, ἀλλ' οὐ κωχωρίμενον ἀλλὰ συγκεχυμένον τι... Διὰ δὲ τὴν τούτου σαφήνειαν μίγα αὖ καὶ σμικρὸν ἢ νόησις ἠναγκάσθη ἰδεῖν, οὐ συγκεχυμένα ἀλλὰ διωρισμένα, τούναντιον ἢ ἐκείνη. Ἀληθῆ.

⁸ Ibid., V, 476 A: πάντων τῶν εἰδῶν περὶ ὃ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἐν ἐκαστον εἶναι,

non è mai divenuto, nè diviene, nè diverrà, ed è fuori del tempo condizione d'ogni cosa finita. ¹ Le Idee non possono mai penetrare in altra cosa, nè accoglierne alcuna giammai, ma sono un tutto chiuso ed impenetrabile, ² e Platone si piace di contrapporle al sensibile senza posa agitato ed in perpetuo divenire. ³ Anche nel Fedone l'Idea ci è rappresentata come un principio sempre identico a se stesso, immutabile e colto dalla ragione ⁴ (τῇ τῆς διανοίας λογισμῷ) e è stabilito il contrapposto tra due generi dell'essere τὸ μὲν ὁρατὸν, τὸ δὲ ἀσείδης. Lo stesso concetto è ripetuto nel Politico ⁵ e nelle Leggi ⁶ dove si parla del moto dell'intelletto.

A dileguare ogni dubbio Platone distingue chiaramente nell'Eutidemo la Bellezza in sè dalla Bellezza che è *presente* (παρουσία) nelle cose, ⁷ nel Fedone la grandezza in sè dalla grandezza che è nelle cose ⁸ il con-

τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνία πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον.

¹ Tim., 38 A: τὸ αἰὶ κατὰ ταῦτά ἔχον ἀκινήτως οὔτε πρεσβύτερον οὔτε νεώτερον προσήκει γίνεσθαι διὰ χρόνου οὐδὲ γινέσθαι ποτὶ οὐδὲ γεγονέναι νῦν οὐδ' εἰσαΐδης εἶσεσθαι, τὸ παράπαν τε οὐδὲν ὅσα γένεσις τοῖς ἐν αἰσθήσει φερομένοις (προσῆψεν).

² Ibid., 52 A: (ὁμολογητέον) ἐν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταῦτά εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν, οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποιῶν, ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, τοῦτο δὲ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν.

³ Ibid., 52 A. Il Lotze stesso riconosce nelle determinazioni ἀγέννητον, ἀνώλεθρον, αἰδῖον la « selbständige Geltung der Ideen. »

⁴ Phaed., 78 D: αὐτὸ τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ ἕκαστον, ὃ ἔστι, τὸ ὄν, μὴ πότε μεταβολὴν καὶ ἡντινοῦν ἐνδέχεται; ἢ αἰὶ αὐτῶν ἕκαστον, ὃ ἔστι, μονοειδὲς ὅν αὐτὸ καὶ αὐτὸ, ὡσαύτως καὶ κατὰ ταῦτά ἔχει καὶ οὐδέποτε οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται; Ὡσαύτως; ἔφη, 79 D. (ἡ ψυχὴ) οἴχεται εἰς τὸ κατὰρὸν τε καὶ αἰὶ ὄν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον 80 B: τῷ μὲν θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ αἰὶ ὡσαύτως καὶ κατὰ ταῦτά ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον εἶναι ψυχὴν, ec.

⁵ Politic., 269 D. Τὸ κατὰ ταῦτά καὶ ὡσαύτως ἔχειν αἰὶ καὶ ταῦτόν εἶναι τοῖς πάντων διοπάτοις προσήκει μόνοις, ec.

⁶ Leggi X, 898 A: τὸ κατὰ ταῦτά δὴπου καὶ ὡσαύτως καὶ ἐν τῇ αὐτῇ καὶ περὶ τὰ αὐτά καὶ πρὸς τὰ αὐτά καὶ ἕνα λόγον καὶ τάξιν μίαν.... κινεῖσθαι.

⁷ Euthyd., 301 A. Ἄρα ἑτέρα ὄντα τοῦ καλοῦ, ἔφη, ἢ ταῦτά τῳ καλῷ;... ἑτέρα αὐτοῦ γε τοῦ καλοῦ. πάρεστι μὲντοι ἑκάστῳ αὐτῶν κάλλος τις. Il Teichmüller che ha riportato (Studien, ec., pag. 625). Götting. geleh. Anz. März, 1880, pag. 263), questo luogo, non s'è accorto che esso abbatte tutta la sua interpretazione della παρουσία. Giacchè quel κάλλος τις che πάρεστι è evidentemente differente dal τὸ καλόν. Platone lungi dal fare come crede il Teichmüller, la parodia delle idee come sostanze trascendenti, vuol mostrare che la difficoltà della dottrina delle idee, come l'idea essendo presente in molte cose rimanga tuttavia una, sfuggiva ai volgari Sofisti. L'opposizione qui è tra una presenza interiore dell'universale in una cosa e una presenza esteriore del reale singolare ad un altro (Nebeneinander come dice Teichmüller) (vedi Bonghi, Note all'Eutidemo, pag. 171. Milano, 1858); ma qui la παρουσία non significa più che la μέεξις e non toglie punto la trascendenza; e ne è prova la stessa confusione che qui fa Dionisodoro tra la presenza d'una cosa a un'altra, colla loro identità. Ricordiamo un'altra volta il 100 D del Fedone. Achelis, Über Platon's Metaphysik. Göttingen, 1873, pag. 16.

⁸ Phaed., 102 D: αὐτὸ τὸ μέγεθος, τὸ ἐν ἡμῶν μέγεθος.

trario in sè dal contrario nelle cose. ¹ Nel Fedro la bellezza di quaggiù dal bello per sè, ² nel Timeo il fuoco in sè stesso dal fuoco visibile. ³

Il Krohn tenendo conto soltanto della Repubblica crede di scuoprire nelle Idee del X libro un vero « ens physicum » perchè quivi si parla dell' Idea del letto ἐν τῇ φύσει (X 597 C, 598 A 598 DE); ora la φύσις com' egli dice non è un ché trascendente ma è l'insieme degli esseri sensibili. ⁴ Qui dunque la teoria si è sciolta dalla μετοχή del V libro, egli dice, e si è ridotta in opposizione al VI e al VII alla rappresentazione dell' Immanente. Le Idee non abitano più al di fuori, ma nella φύσις. « L'origine dell' εἶδος continua, non è secondo questo luogo il bisogno d' un al di là del sensibile, di qualche cosa di fisso oltre il mondo de' fenomeni; poichè il δημιουργός forma una realtà. » ⁵ Ma egli non s' è accorto che l' espressione ἐν τῇ φύσει del X della Repubblica ha appunto lo stesso significato che ha nel Fedone nel passo da noi citato (103 B) vale a dire di « in se stesso, nella sua natura. » Nel Fedone infatti vi è il contrapposto tra ἐναντίον ἐν ἡμῖν, e τὸ ἐν τῇ φύσει, « cioè tra il contrario nel sensibile e il contrario nella natura sua. » Nello stesso libro della Repubblica poi si parla dell' Idea del letto in sè κλίνη δ' ἔστι οὗτως οὕσα che equivale perfettamente alla κλίνη ἐν τῇ φύσει.

Che più? Ognun sa che il Bene nel celebre libro VI della Repubblica è descritto come vivente ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, cioè separato e superiore ad ogni sostanza. Ma più evidente ancora la trascendenza dell' Idee del Parmenide. Quivi infatti esse son collocate χωρὶς τῶν ὄντων e al di fuori di loro stanno le cose che ne partecipano (τὰ μετέχοντα); ⁶ l' Idea della somiglianza è separata da tutte le cose che ne partecipano, e da quella simiglianza di cui partecipano. ⁷ Questa tendenza fantastica a trasmutare i concetti in tante ipostasi si compie poi come dice Ueberweg ⁸ quando nel Sofista alle Idee si attribuisce il moto l' anima e la vita: Così Platone ha aperta la via al più compiuto Realismo, che più tardi nelle scuole del Medio Evo si compendì nella formula « *Universalia ante rem, o extra rem* » nè valgon tutte le sostanze intermedie a colmare l' abisso tra due mondi, il mondo iperuranio dall' intelligibile, e il tumultuoso caos de' fenomeni. ⁹ L'ideale etico, scientifico, che rappresenta Platone è già com-

¹ Phaed., 103 B: ἐναντίον ἐν ἡμῖν τὸ ἐν τῇ φύσει.

² Ibid., 249 D.

³ Tim., 51 B.

⁴ Krohn, *Der Platonische Staat*, pag. 244.

⁵ Krohn, *Op. cit.*, pag. 250. « Der Ursprung des εἶδος ist also nach dieser Stelle nicht das Bedürfniss, jenseits des Sinnentruges oder der werdenden Erscheinungswelt ein Festes anzunehmen; denn der δημιουργός bildet eine Realität. »

⁶ Parm., 130 B: χωρὶς μὲν εἶδη αὐτὰ ἅπαντα, χωρὶς δὲ τὰ τούτων αὐτὸ μετέχοντα.

⁷ Ibid., δοκεῖ εἶναι αὐτὴ ὁμοιότης χωρὶς ἧς ἡμεῖς ὁμοιότητος ἔχομεν, 129 A, 135 A. Più sotto ci fermeremo sopra questa critica del Parmenide.

⁸ Ueberweg, *Grundriss d. Gesch. d. Philos. Erst. Bd.*, pag. 141. Berlin, 1880.

⁹ Il Grote, (*Plato and the other comp. of Sokr.*, II, pag. 266 e 267) riassume

piuto quand' egli ha detto, come poi cantò Schiller « Fuggite dall'angusta vita del sensibile nel regno dell' Ideale »¹ e al modo « d'un'agile colomba » come scrive Kant, che sentendo la resistenza dell'aria ch'ella fende colle sue ali, potrebbe per avventura immaginarsi che meglio gli verrebbe fatto di volare nel libero spazio, Platone così, abbandonando il mondo de' sensi che pone tanti impedimenti alla ragione, volò al di là d'esso sull'ali delle idee, nella serena regione del pensiero puro. »² E questo risponde perfettamente all'intuizione estetica di Platone e ad un bisogno profondo dello spirito umano. Dopo tanti secoli che ci dividono da Platone anch'oggi la *forma* (Gestalt) termine così efficace che Schiller ha sostituito all'*idea*, si muove sempre, Dio tra li Dei, nelle regioni della luce, e oggi come nell'antica Ellade, è così potente ancora da sollevarci al di sopra della realtà terrena.³

Ma tornando a Platone anche la stessa voce εἶδος ci palesa che il pensiero Platonico è ben lontano dal concetto di legge e di forza viva della natura, e che l'espressione « Idea » non può paragonarsi all'espressione moderna di « legge » naturale, come il Teichmüller crede.⁴ La forma come tale non può essere una legge, giacchè la legge non è costituita da un termine solo, ma da più termini che s'intrecciano fra di loro. Insomma la legge è necessariamente un giudizio, perchè è un processo vivo e il processo non sta senza vari elementi. La causalità in natura ci si appalesa come un rapporto tra due termini, e risponde alla forma logica del giudizio condizionale, o meglio ancora in un ordine di giudizi al termine medio, che ci rivela l'attività della legge come ha profondamente osservato Aristotele. Della legge naturale si può dire a ragione che è insieme immanente e trascendente; immanente, perchè essa non si avvera che nei singoli fenomeni, e non vive al di fuori di essi; trascendente, perchè la legge vale, sebbene le cose in cui si manifesta, mutino di continuo.⁵ Ma le forme isolate che ci descrive Platone non possono avere alcuna efficacia reale nel mondo appunto perchè non fanno altro che ripeterlo. Platone stesso si dovette accorgere

in queste parole la dottrina delle Idee Platoniche « is, an intelligible world of many, » separate self-existent Form or Ideas apprehended by reason only, and a sensible » world of particulars objects, each participating in one or more of these Forms or » Ideas ». Cfr. Bain, *Mental and Moral Science*. Part First. Appendice, pag. 9 e segg. London, 1872.

¹ Schiller's. *Das Ideal und das Leben*. (Gedichte).

Fliehet aus dem engen, dumpfen Leben
In des Ideales Reich!

² Kant, *Kritik der reinen Vern.* — Einleit.

³ Lange, *Histoire du Matérialisme*, trad. Pommerol. Paris, 1877, pag. 72-73, e le belle parole del Goethe su Platone in Ueberweg, *Op. cit.*, pag. 125.

⁴ *Neue Studien*, II, pag. 74. *Götting. gelehr. Anz.* März, 1880, pag. 261.

⁵ Teichmüller, in *Götting. gelehr. Anz.*, ibid., pag. 262.

di cotesta impotenza originaria delle sue Idee quando tentò di scuoprirne le relazioni, raccogliendole in un tutto organico, e in un ordinamento sistematico. Ma cotesta nuova ricerca rimase appena abbozzata in Platone, e l'edifizio rimase incompiuto. Platone non mostrò come l'Idea dov'è legge feconda, e arrivò soltanto a concepirla come forma. Ora mentre la legge è mestieri che s'attui nel fenomeno, la forma può rappresentarsi come separata da esso, cioè come tipo che non si traduce giammai nella realtà.

Ed è questa in fondo l'interpretazione Kantiana delle idee platoniche, che qui giova riassumere brevemente, perchè è un bell'esempio del come una mente geniale possa penetrare nei concetti di un gran pensatore, anche senza un'esatta conoscenza delle sue scritture. Incontra non di rado, come osserva Kant, che mettendo in raffronto i pensieri d'uno scrittore si riesca ad intenderlo meglio ch'egli non abbia inteso se stesso; e nel fatto egli da par suo intuisce il vero significato della idea platonica e i motivi e le ragioni di essa.

Nel primo libro della *Dialettica Trascendentale*, Kant sviluppa la differenza tra la sua dottrina, e la teoria platonica delle idee. ¹ Platone, ei dice, intendeva per idea non solo ciò che non si raccoglie giammai dai sensi, ma che oltrepassa i concetti (*Begriffe des Verstandes*), di cui occupavasi Aristotele. Le idee sono gli esemplari delle cose; ² sono altrettante *ipostasi* (dadurch er (Plato) sie.... hypostasirte), nè la ragione umana le ricava dalle sue condizioni, ma oscurate, le richiama faticosamente per via della reminiscenza. La dottrina delle idee è nel cammino del pensiero umano una pietra miliare. Ma qual è il processo per cui vi giunge Platone? — Platone, osserva anche Kant, trovò specialmente le sue idee in ciò che è pratico, che dipende dalla libertà (sebbene abbia esteso il suo concetto alla conoscenza speculativa). Poichè chi volesse ricavare i concetti di virtù, di dovere dalla esperienza, toglierebbe loro l'esemplarità e l'universalità. Nè perchè l'uomo non opera adeguatamente alla idea morale, posson credersi vane finzioni, quando ogni giudizio sopra il valore morale di un fatto è possibile solo per via di essa. La Repubblica di Platone è uno splendido sogno di perfezione morale e sociale, ma frattanto è un ideale necessario perchè vi si accosti via via la libera attività umana, alla quale mal si potrebbe assegnare confini anticipati.

Non solo però nel morale dove la ragione mostra vera causalità e dove le idee sono vere cause efficienti Platone trova le idee, bensì an-

¹ A questa esposizione Kantiana della dottrina Platonica, gli storici non hanno posto mente abbastanza. Vedasi però lo scritto già citato di Cohen, *Die Plat. Ideenlehre psychologisch entwickelt*, in *Zeitschrift f. Volkerpsych.* Bd. IV, pag. 406.

² Kant, *Trasc. Dialekt*, 1^o Buch, 1^o Abschn. « Die Ideen bei ihm (Plato) sind Urbilder der Dinge selbst und nicht bloss Schlüssel zu möglichen Erfahrungen, wie die Kategorien. »

cora in natura. Quivi difatti, dice Kant, ogni ordine di esseri mostra apertamente ch'è solo possibile per l'Idee, giacchè nessun singolo addegua il tipo suo di perfezione. Le idee sono dunque immutabili e generali cagioni delle cose, come anche i loro fini se si risguarda la natura dall'aspetto teleologico. In questo modo Kant coglie per un lato la trascendenza ch'è il principale significato dell'idea platonica, e dall'altro compie il pensiero di Platone sviluppando l'opposto aspetto, la relazione e l'immanenza ideale nel sensibile, che rimase quasi in germe nella dottrina del filosofo greco.

§ VI.

Su questa inefficacia delle Idee Platoniche poggia appunto gran parte della critica Aristotelica, che è uno degli scogli più saldi in cui si rompe l'interpretazione Panteistica. Il cardine di questa critica sta tutto nello svelare l'impotenza della dottrina dell'Idee, e nel metterne in luce la vera ragione, come il nodo di tutta la filosofia è per Aristotele la ricerca della causa, che è poi tutt'uno colla ricerca dell'essere, secondo che ha fatto osservare il Bonghi.¹ Ed è naturale che uno spirito così rigoroso ed avvezzo alle ricerche sperimentali com'era lo Stagirita, non s'accontentasse punto del continuo ripetere de' Platonici che le Idee sono il vero essere, ma volesse scuoprire più addentro come le idee si convertono in cause, come s'intrecciano colle cose sensibili. La critica d'Aristotele presuppone adunque il suo punto di vista filosofico, e questo presuppone l'indole speciale del suo ingegno.² Di questo s'è bene accorto anche il Teichmüller, il quale ha scritto delle belle pagine sulla « diversa Individualità » dei due filosofi. « Noi comprenderemo giustamente Aristotele egli dice, se considereremo l'origine della sua critica specialmente da questo punto di vista. »³ L'uno spirito essenzialmente artistico e poetico, e insieme profondamente ossequioso alla Religione tradizionale; mentre rigorosamente scientifico l'altro, insofferente d'ogni abbellimento poetico, e privo d'ogni sentimento di venerazione alla Religione del popolo Greco. « Nature di tanta diversità potevano intendersi solo fino ad un certo punto, e ci si deve aspettare a tutta prima, anche senza aver letta una riga della critica Aristotelica, che il pensatore severo debba trattare con una certa ironia l'artista oratore, e, quando gli torna, prender le metafore per moneta buona, per far rilevare senza ritegno di sorta il valore dell'espressione scientifica di fronte all'ambi-

¹ Bonghi, *Introduz. alla Metaf. d'Arist.*, pag. 49.

² Schwegler, *Geschichte der griechisc. Philosophie*, pag. 202-207. Tübingen, 1870.

³ Teichmüller, *Studien zur Gesch. d. B.*, pag. 229. *Götting. gelehr. Anz.*, num. cit., pag. 266. *Literarische Fehden*, pag. 195 e seg.

guità del linguaggio immaginoso.¹ È naturale perciò, continua lo stesso scrittore, che la Critica d' Aristotele giungesse al punto da ritenere che l' intuizione Platonica ancora immatura occulti la verità nelle immagini e perciò si ravvolga in contraddizioni. Che se Aristotele fosse stato più giusto e più benigno verso Platone, avrebbe gettato un' ombra sul proprio merito.... Perciò egli approfittò dell' ambiguità delle metafore Platoniche per interpretarle falsamente, come nel fatto erano state interpretate da molti.²

Di quivi il Teichmüller ricava la conseguenza che la critica d' Aristotele è eristica e sofistica, sebbene riconosca che non è del tutto immeritata giacchè « chi parla per metafora si espone ad essere male interpretato. » E certamente non possiamo negare che la critica Aristotelica ecceda non di rado ed accentui forse più che Platone non avea voluto la sostanziale indipendenza delle Idee delle cose,³ ma non per questo dobbiamo concludere che tutta quanta la critica d' Aristotele sia ingiusta e sofistica come riferisce anche un' antica tradizione,⁴ e piuttosto che essa nasceva dall' opposta natura del pensiero dei due grandi filosofi, e che Aristotele richiedeva a Platone un' esattezza e una coerenza di linguaggio e di concetti a lui sconosciuta.

Ma il Teichmüller sente il bisogno di liberarsi ad ogni costo d' un ostacolo così forte com' è la testimonianza così autorevole d' Aristotele; per cui ripete l' antica accusa dell' ingrato discepolo certo con molto più apparato di ragionamento e di opportune testimonianze. La critica Aristotelica si chiarisce falsa per due modi: 1° perchè essa prende sul serio quel che in Platone è pura metafora, rimproverandogli a gran torto il dualismo irreconciliato tra le Idee e le cose; 2° perchè la sua testimonianza è contraddittoria. « Dove gli torna, per rivolger la sua critica contro di esso (Platone), gli rimprovera la trascendenza dualistica delle Idee » altre volte lo accusa dell' opposto; ed ambedue le cose a buon dritto perchè in Platone v' è l' una e l' altra come in Aristotele.⁵

Abbiamo già combattuto il primo punto, quando s' è cercato di mostrare che la trascendenza dualistica sia il carattere peculiare, il fondo della dottrina delle idee, seriamente espressa, senza velo di metafora, in molti dei dialoghi Platonici. Qui vogliamo aggiungere, che il passar-

¹ Teichmüller, *Studien zur Gesch. d. B.*, pag. 231. Non riusciamo però a ben comprendere come il critico tedesco ripeta poi tante volte che « Platone dev' esser letto col pensiero non coll' immaginazione »! (*Platon. Frage*, pag. 7).

² Ibid., pag. 233.

³ Zeller, *Platon. Studien*, pag. 257 « Aristoteles scheint dem Plato eine grössere Lostrennung der Ideen von der Erscheinungswelt beizulegen, als wirklich in Seinen system liegt ».

⁴ Olimpiodoro, *In Plat. Alcib.*, I, 62 dove chiama Aristotele *ἐριστικός, πρὸς νίκην καὶ μόνον ὄρων*, ec.

⁵ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 249-250.

sela così leggermente d'una testimonianza così grave com'è quella d'Aristotele e rimproverarlo d'aver frainteso o almeno falsato con maligno intendimento il pensiero Platonico, oltrechè è molto inverosimile, anzi incredibile, se si pone mente alla fedeltà sperimentata d'Aristotele nell'esporre le filosofie precedenti, richiederebbe poi una copia di argomenti ricavati dai dialoghi Platonici dei quali il Teichmüller ha grave difetto. Non si può certo negare che Aristotele esponga ed esprima il contenuto dei sistemi filosofici, come Hegel, mediante le sue proprie categorie,¹ ma questo non può applicarsi che in piccola parte all'esposizione della filosofia platonica; giacchè l'inesattezza di essa non sarebbe sfuggita. Chi ci dà il diritto di opporsi a tanti testi chiari ed eloquenti, come quelli allegati più sopra, per un desiderio di trovare che Platone ha oltrepassato il Dualismo? E se ponghiamo mente che gran parte della critica Aristotelica si riferisce non tanto alle scritture, quanto all'insegnamento orale di Platone alli *ἄγραφα δόγματα* come ha provato il Susemihl² le accuse spietate del critico nostro contro lo Stagirita perdono non poco fondamento. Come sopra abbiamo visto che il Teichmüller si contraddice nel determinare la posizione d'Aristotele di fronte a Platone, ora negandogli qualunque originalità ne fa un semplice ripetitore o poco più, ora invece dicendo che il suo punto di vista è opposto alla grandiosa unità dell'idealismo Platonico ch'egli rompe in un'infinita motitudine d'elementi, così necessariamente è incerto riguardo alla critica Aristotelica. Aristotele non può essere che o un « calunniatore » che vuol porre in rilievo la sua originalità denigrando il maestro, oppure una mente per sua natura « incapace » d'inalzarsi all'altezza di Platone. Anzi queste due spiegazioni, scendono come conseguenze necessarie da quei due concetti intorno al rapporto dottrinale dei due filosofi. Noi non ritorneremo di nuovo a discutere il valore delle due soluzioni, e ci basti aver notato che la stessa incertezza del Teichmüller su questo punto è una riprova negativa della nostra interpretazione. Prima però di esaminare la coerenza dell'esposizione Aristotelica, giova ritornare un momento sulla pretesa « ironia e malignità » del discepolo, sulla quale insiste tanto il Teichmüller nell'ultimo libro.³ La grandezza di questa lotta che è la più grandiosa ed importante di quante mai si combatterono nella storia della Filosofia, e dal Cousin felicemente paragonata alla lotta Omerica tra Ettore ed Achille, vien meno quando vi si cerca dentro la ragione d'una gretta invidia e d'una irriverente ironia. Sembra però che Aristotele

¹ *Götting. gelehr. Anz.*, num. cit., pag. 266.

² Susemihl, *Genetis, Entwickel. d. Platonisch. Philosophie*, II, 2. Leipzig, 1860, pag. 509 e segg. Forse può anche aver assai probabilità la congettura del Bertini (*Op. cit.*) che la critica Aristotelica più che a Platone sia rivolta agli scolari di lui che esagerarono la dottrina del maestro.

³ *Literarische Fehden*, pag. 195 e segg.

stesso abbia voluto escludere ogni dubbio, ed ha con chiare e precise parole significata la profonda venerazione verso il grande maestro; nè gli sforzi del Teichmüller bastano a menomarne il valore.

Nel celebre VI Capitolo del Primo Libro dell' *Etica* a Nicomaco, Aristotele muove la sua critica contro l' Idea del Bene di Platone, che il Teichmüller raccoglie in tre punti principali: non può pensarsi una Idea del Bene in generale; non vi hanno dei beni per sé in opposizione a beni relativi; e infine posta anche l' Idea del Bene si chiarirebbe inutile ed inefficace praticamente. Sennonchè a questa critica libera ed ardita ei dichiara fin da principio di essersi accinto di mal' animo e quasi con trepidazione; perchè uomini a lui cari (φίλους ἀνδρας) introdussero la dottrina delle idee. Che il meglio sarebbe conciliare la verità coll' amicizia, ma poichè egli è filosofo deve anteporre quella a questa, non già sacrificare il vero agli affetti privati.¹ Della sincerità di una tale dichiarazione non parrebbe potersi dubitare da alcuno. Eppure vedasi come un preconconcetto conduce a fraintendere l' aperta verità nelle parole che aggiunge qui il Teichmüller: « Il legame d' amicizia d' un discepolo verso il maestro è qui manifestamente sciolto oramai; egli si sente filosofo indipendente, e solo superbamente per una pietosa condiscendenza si tiene obbligato di volgere ad un vecchio uno sguardo compassionevole, senza però riputar necessario il riconoscere che quasi ogni cognizione ch' ei possiede, la debba a Platone. »² A noi sembra all' incontro che tanto lontana sia l' ironia da queste parole d' Aristotele, quanto franca e indipendente la critica che tien dietro ad esse. Egli stesso poco innanzi non avea dubitato di lodare esplicitamente Platone,³ e in tutti i suoi libri non sdegna talvolta di schierarsi fra i suoi seguaci; ma dove una libera e propria riflessione lo conduce a diversi risultati, ei non teme di manifestare il pensiero e l' animo suo anzichè mostrarsi « timido amico del vero ».

Ma riguardo all' altro punto noi crediamo che tutte le obiezioni d' Ari-

¹ Eth., Nicom., I, 6. 1. Τὸ δὲ καθόλου, βέλτιον ἴσως ἐπισκέψασθαι, καὶ διαπορῆσαι πῶς λέγεται, καίπερ προσάντους τῆς τῶν αὐτῆς γινόμενης ζητήσεως, διὰ τὸ φίλους ἀνδρας εἰσάγειν τὰ εἶδη. Δόξεις δὲ ἂν ἴσως βέλτιον εἶναι, καὶ δύνει ἐπὶ σωτηρίᾳ γε τῆς ἀληθείας καὶ τὰ οἰκεία ἀναιρεῖν, ἄλλως τε καὶ φιλοσόφους ὄντας. Ἀμφοῖν γὰρ ὄντων φίλοι, ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν.

² *Literarische Fehden*, pag. 196. Il Teichmüller trova ironico il dubitativo ἴσως del passo surriferito, mentre evidentemente qui non vi è che la prudenza del sapiente e il rispetto dell' uomo e del discepolo.

³ Eth., Nicom., I, 4. 5. Della venerazione di Aristotele verso il suo maestro oltre i buoni rapporti di lui con Senocrate, ci fa fede anche il frammento dell' Elegia di Aristotele ad Eudemo, conservatoci da Olimpiodoro, ove celebra Platone come un uomo ὃν οὐδ' αἰνεῖν τοῖσι κακοῖσι θύμις, e che solo o primo mostrò colla vita e coi ragionamenti come si possa insieme diventare buono e felice, v. Arist., *Fragm.*, 3; in Bergk, *Poetae lyriici graeci* (seconda edizione), pag. 504. Lipsiae, 1853.

stotele perderebbero ogni valore, se per Idee non s'intendessero i concetti-sostanze; e se le Idee Platoniche non fossero entità separata (χωριστά) la posizione d'Aristotele di fronte a Platone sarebbe inesplicabile.

Noi non possiamo nè dobbiamo trattare distesamente della Critica Aristotelica, prima perchè devieremmo non poco dal nostro argomento, poi perchè su questo punto è stato scritto molto e profondamente dal Weisse dal Trendelenburg fino allo Zeller.¹ Noi soltanto mostreremo rapidamente come tutte le critiche Aristoteliche presuppongono le idee come sostanze, e che Aristotele non ha mai attribuito a Platone l'Immanenza delle Idee, come ritiene il Teichmüller. È quindi manifesto come la lunga critica d'Aristotele sulle idee-numeri e sulla materia ideale platonica, forme più tarde della teoria delle idee, non entra nel nostro argomento.

La critica Aristotelica si può raccogliere in due gruppi principali che rispondono ai due criteri che guidano Aristotele nell'esame di tutte le filosofie precedenti, cioè la necessità e legittimità de' processi per cui si arriva ad un principio, e la sufficienza di esso nelle sue applicazioni. Per cui i due capi principali d'accusa, secondo il Fouillée son questi due:

1° Le prove dell'esistenza delle Idee non concludono;

2° Le Idee una volta ammesse non spiegano la realtà: non sono cause formali nè efficienti nè finali:

A questi due gruppi potremmo aggiungerne un 3° che è l'esame intrinseco del principio.² Per cui ci sembra che scomponendo questi tre gruppi le obiezioni Aristoteliche s'aggirino sopra cinque punti principali.³

1. La dottrina dell'Idee non è sufficientemente dimostrata.

2. Essa non spiega nè l'essere, nè il divenire.

3. Toglie la possibilità della scienza.

4. Non determina il rapporto tra l'idee e le cose.

5. Essa conduce in un processo all'infinito.

Ora il presupposto che regge tutte queste obiezioni è appunto il carattere trascendente delle Idee Platoniche. L'abbiamo già veduto per la prima obiezione e non c'è bisogno che vi ritorniamo sopra. Anzi per Ari-

¹ Vedi riassunte l'opinioni de' principali critici in Susemihl, *Genet. Entwickl. d. Plat. Philos.*, II, 2, pag. 550-559, per ciò che riguarda la materia ideale, e in Zeller, *Phil. d. Griech.*, II, pag. 635. 1. (3^a Aufl.)

² Fouillée, *Philosophie de Platon*, II, pag. 132. Paris, 1869.

³ Così press'a poco anche il Behncke (*Platos Ideenl. im lichte. d. Arist. Metaph.*, pag. 15) compendia il contenuto della polemica Aristotelica:

« 1. Die Idee sind nicht bewiesen.

» 2. Die Ideen sind nicht erkennbar.

» 3. Die Idee geben über die diesseitige Welt Reinen Aufschluss.

» 4. Die Ideen sind werthlos, ja hinderlich für die Wissenschaft. »

Schwegler, *Gesch. d. Griech. Philos.*, pag. 202-207.

stotile la trascendenza è tutta propria di Platone, nè egli l'ha punto ereditata da Socrate. « Socrate, egli dice, non poneva gli universali se- » parati; questi (i Platonici) invece gli separarono e li chiamarono idee » delle cose. »¹

Ora è chiaro che relegate le idee in un mondo inaccessibile, esse non possono esercitare nessuna influenza, nè sull'essere nè sul divenire delle cose sensibili; non sull'essere poichè non ineriscono alle cose, nè sul divenire poichè non son cause di mutazione alcuna.² Aristotele a buon dritto non si sa capacitare come l'essenza possa starsene separata da ciò di cui costituisce l'essenza;³ come l'universale possa essere una sostanza per sè, un individuo eterno al di fuori degli individui mortali, e come posta la vera essenza delle cose, ci possa poi essere al di fuori di essa un'altra realtà corrispondente, al di fuori del bene in sè, un altro bene;⁴ come mai le qualità possan precedere la sostanza;⁵ come infine l'idea essendo una si trova poi moltiplicata ne' diversi esseri:⁶ difficoltà che Platone stesso si era già proposta nel Parmenide.⁷ Insomma la critica d'Aristotele coglie appunto quell'interna contraddizione de' Platonici per cui le idee sono universali da un lato, e d'altra parte sono individui intelligibili, da un lato l'ἐν ἐπὶ πολλῶν, dall'altro il χωριστόν.⁸

Ed appunto perchè son separate, le Idee non possono mai spiegare il divenire delle cose, quantunque il Fedone tenti di farlo, ma ci ha biso-

¹ *Metaph.*, XIII, 4. 1078. 'Ἄλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἱποίει οὐδὲ τοὺς ὀρισμοὺς· αἱ δ' ἐχώρισαν, καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ιδέας προσηγορεύσαν.

² *Ibid.*, I, 9. 991. 6. Πάντων δὲ μάλιστα διαπορέσειν ἂν τις, τί ποτε συμβάλλεται τὰ εἶδη τοῖς αἰθίοις τῶν αἰσθητῶν, ἢ τοῖς γιγνομένοις καὶ τοῖς φθειρομένοις, Οὔτε γὰρ κινήσεις, οὔτε μεταβολῆς οὐδεμιᾶς ἔστιν αἰτία αὐτοῖς XIII, 5. 1079. 1. VII, 8. 1033 6. φανερόν ἄρα, ὅτι ἡ τῶν εἰδῶν αἰτία (ὡς εἰώθασι τινες λέγειν τὰ εἶδη) εἰ ἔστιν ἅττα παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, πρὸς τε τὰς γενέσεις καὶ οὐσίας οὐδὲν χρήσιμα, οὐδ' ἂν εἶνεν διὰ γε ταῦτα οὐσίαι καθ' αὐτάς.

³ *Ibid.*, I, 9. 991. 14. "Ἐπεὶ δὲ εἶπεν ἂν ἀδύνατον εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὐ ἡ οὐσία, ὥστε πῶς ἂν αἱ ἰδέαι οὐσίαι τῶν πραγμάτων οὔσαι, χωρὶς εἶναι; XIII, 5. 1079. 7; VII, 13. 1039. 6, 16. 1040. 4.

⁴ *Ibid.*, VII, 6. 1031. 6. 14. 1079. 8.

⁵ *Ibid.*, VII, 13. 1038. 5. "Ἐπεὶ δὲ καὶ ἀδύνατον καὶ ἀποπον τὸ τόδε καὶ οὐσίαν, εἰ ἔστιν ἕκ τινων, μὴ ἐξ οὐσιῶν εἶναι μὴδ' ἐκ τοῦ τόδε τι, ἀλλ' ἐκ τοῦ ποιού. πρότερον γὰρ ἔσται μὴ οὐσία τε καὶ τὸ ποιοῦν οὐσίας τε καὶ τοῦ τόδε. "Ὅπερ ἀδύνατον· οὔτε λόγῳ γὰρ, οὔτε χρόνῳ οὔτε γενέσει οἶόν τε τὰ πάθη τῆς οὐσίας εἶναι πρότερα· ἔσται γὰρ χωριστά.

⁶ Vedi tutto il passo, *Metaph.*, VII, 14. 1039. 1. che comincia φανερόν δ' ἐξ αὐτῶν τούτων τὸ συμβαίνειν καὶ τοῖς τὰς ιδέας λέγουσιν οὐσίας τε καὶ χωριστὰς εἶναι, ec.

⁷ *Parm.*, 131 A. La difficoltà qui è formulata nello stesso modo che nel passo sopra citato d'Aristotele.

⁸ *Metaph.*, VII, 16. 1040. 6. Οἱ τὰ εἶδη λέγοντες, τῇ μὲν ὁρθῶς λέγουσι χωρίζοντες αὐτά, εἴπερ οὐσίαι εἰσὶ. τῇ δ' οὐκ ὁρθῶς, ὅτι τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν εἶδος λέγουσι. *Ibid.*, XIII, 9. 1086: ὥστε συμβαίνειν σχεδόν τὰς αὐτὰς φύσεις εἶναι τὰς καθόλου καὶ τὰς καθ' ἕκαστον. Tocco, *Ricerche Platoniche*, pag. 36.

gno d' un motore. ¹ Perocchè se l' Idee hanno ad esser cause bisogna che sieno ἐνοπάρχοντα. ² Manca adunque alla filosofia Platonica un principio del moto un αἰτία un ἀρχή τῆς μεταβολῆς mentre l' obbietto vero della filosofia è la ricerca della causa del mondo visibile.

Meno ancora che all' Essere le Idee non approdano per la conoscenza, giacchè non son vere sostanze delle cose. ³ A voler che fossero obbietti conoscibili farebbe mestieri che esse avessero un contenuto loro proprio indipendente. Invece il contenuto si ricava dagli obbietti sensibili e non si fa altro che aggiungervi la parola « di per sè » (τὸ αὐτό) ⁴ e si dice, l' uomo in sè, il cavallo in sè, e così via. Come se qualcuno volendo numerare degli oggetti credesse di non poterlo fare senza accrescerne il numero. ⁵ Così nasce un inutile raddoppiamento degli oggetti sensibili nel quale invano si ricercerebbe la vera ragione di essi. Insomma in una parola le idee Platoniche per Aristotele sono altrettanti « sensibili eterni » (αἰσθητὰ αἰδία) a quel modo che gli Dei dell' olimpo Ellenico erano perfettamente uguali agli uomini, salvo che essi erano eterni. ⁶ Ma questa differenza non basta al conoscere. « Alcuno potrà dubitare, egli dice, che essa significhi l' individuale in sè (αὐτοτέκαστον); poichè tanto nell' uomo in sè quanto nell' uomo v' ha una stessa natura (λόγος) cioè la natura umana. Dunque in quanto uomini in nulla differiranno. E così succede anche per il Bene. Perocchè per essere eterno, il Bene non sarà migliore; infatti ciò che è duraturo non è più bianco di ciò che dura un giorno solo. » ⁷ Insomma separando l' essere dalla sua forma sostanziale, da un lato non vi sarà scienza possibile dell' Essere, e d' altra parte le forme da per sè non saranno entità; ⁸ problema, anche questo, che si trova chiaramente formulato nel Parmenide.

Tutti gli sforzi di Platone per colmare l' abisso posto tra i due mondi riescono dunque impotenti; sia riguardo al rapporto tra l' idee e le

¹ *Metaph.*, I, 7. 988. 3, 9. 991. 11; VII, 8. 1033. 28; XIII, 5. 1079. 1; VIII, 1073. 17; VI, 1071 b 15.

² *Ibid.*, I, 9. 991. 7. *De gen. et corrupt.*, II, 9. 335 b 9-27.

³ *Ibid.*, I, 9. 991. 7. Ἀλλὰ μὴν οὔτε πρὸς τὴν ἐπιστήμην οὐδὲν βοηθεῖ τὴν τῶν ἄλλων (οὐδὲ γὰρ οὐσία ἐκείνα τούτων· ἐν τούτοις γὰρ ἂν ἦν.)

⁴ *Ibid.*, VII, 16. 1041. 7. Ποιοῦσιν οὖν τὰς αὐτὰς τῷ εἶδει τοῖς φθαρτοῖς (ταύτας γὰρ ἴσμεν), αὐτοἰσθῶπον καὶ αὐτοῖσθῶπον, προστιθέντες τοῖς αἰσθητοῖς τὸ ῥῆμα τὸ αὐτό.

⁵ *Ibid.*, I, 9. 990. 1.

⁶ *Ibid.*, III, 2. 997. 16: αὐτὸ γὰρ ἀνθρώπον φασιν εἶναι καὶ αὐτὸ ἵππον καὶ ὑγίαν, ἄλλο δ' οὐδέν, παραπλήσιον μὲν ποιοῦντες τοῖς θεοῖς μὲν εἶναι φάσκουσιν, ἀνθρωποειδεῖς δέ· οὔτε γὰρ ἐκείνοι οὐδὲν ἄλλο ἐποιοῦν ἢ ἀνθρώπους αἰδέιους, οὐδ' οὗτοι τὰ εἶδη ἄλλ' ἢ αἰσθητὰ αἰδία.

⁷ *Eth. Nicomach.*, (ediz. Didot), I, VI, 1095. 5 e segg.

⁸ *Metaph.*, VI, 6. 1031. Il Grote (*Plato and the other*, ec., II, pag. 273 in nota) riferisce un passo dei *Topic.* VI, 147 a 6. che corrisponde perfettamente alla difficoltà del Parmenide.

cose (μίμησις) sia a quello delle cose alle idee (μίμησις). La critica Aristotelica su questo punto può esser difettosa, per esempio, quando Aristotele afferma che Platone non fece che mutare il nome Pitagorico di « imitazione » in quello di « partecipazione » poichè nel Parmenide conteste due specie di rapporto sono chiaramente distinte; ma il fondo della critica, cioè che Platone non determinò mai la vera natura di questo rapporto, ¹ è senza dubbio esatto, perchè Platone stesso ci palesa la sua incertezza, ² e ad ogni modo non merita tutti gli sdegni e i rimproveri di alcuni critici. ³

Dire che le idee sono esemplari (παράδειγματα) e che l'altre cose ne partecipano (μετέχειν) è perdersi in vane metafore, ⁴ perchè a che vale l'artefice che contempla l'idee, e forma secondo esse le cose? Non si spiega difatti colla metessi come l'uomo possa essere uno mentre partecipa a più idee. ⁵ D'altra parte la mimesi non racchiude meno gravi difficoltà. Una cosa può divenir simile ad un'altra senz'essere stata imitata da questa. ⁶ Ma oltre a ciò si cade nell'assurdo che d'una cosa si diano più idee, dove al contrario d'altre non vi ha idea alcuna, ⁷ cosicchè parrebbe ch'esse potessero esistere anche senza l'idee. ⁸ E di più se una è l'essenza delle cose d'un determinato genere, come si potrebbe dare la differenza? ⁹ Se le idee poi sono partecipabili ci dovrebbe

¹ *Metaph.*, I, 6. 987. 2: τὴν μέντοι γε μέθεξιν ἢ τὴν μίμησιν ἧτις ἂν εἴη τῶν εἰδῶν, ἀρεῖσσαν ἐν κοινῷ ζητεῖν.

² *Phaed.*, 100 D: da noi molte volte citato.

³ Fouillée, *Philos. d. Platon*, II, pag. 178 e segg. Che Aristotele non faccia mai menzione della παρουσία tanto vantata dal Teichmüller non prova altro se non che egli non la teneva in maggior conto della μέθεξις e della μίμησις.

⁴ *Metaph.*, I, 9. 992 a 28: τὸ γὰρ μετέχειν, οὐθέν ἐστιν. Ibid., 8: τὸ δὲ λέγειν παράδειγματα αὐτὰ εἶναι, καὶ μετέχειν αὐτῶν τὰλλα, κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικὰς. Τί γὰρ ἐστὶ τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ιδέας ἀποβλέπον; « quod τὸν ποιητὴν καὶ » πατέρα τοῦδε τοῦ παντός Plato dicit in fabricando mundo ideas respexisse Tim., 28 C, » vel non meminit Aristoteles, vel ut fabularum commentis involutum non curandum » putavit » osserva il Bonitz Arist., *Metaph.*, II, pag. 117. Ma che quest'ultima opinione sia la più vera basta a convincerne l'osservare che qui Aristotele adopra le stesse parole del Timeo (παράδειγματα, ec.). Del resto Aristotele non vuol dir qui come s'intende comunemente, e come pare intenda anche il Bonitz, « qual è quell'artista che riguarda l'idee »? ma piuttosto « che cos'è mai quest'artista che riguarda le idee »? Intese in questo modo le parole d'Aristotele esse non son più una negligente dimenticanza, ma una vera critica del Timeo, che colle sue poetiche allegorie non appaga punto la sua ragione.

⁵ Ibid., I, 9. 991. Ἔσται τε πλείω παράδειγματα τοῦ αὐτοῦ, ὥστε καὶ εἶδη. οἶον, τὸ ἄνθρωπος, τὸ ξύλον, τὸ δίκον. ἅμα δὲ καὶ τὸ αὐτόανθρωπος, XIII, V, 5; VII, 14. 1079. 6.

⁶ Ibid., I, 9. 991.

⁷ Ibid., I, 9. 991. 12; III, 4. 999. 6.

⁸ Ibid., I, 9. 991. 12.

⁹ Ibid., III, 4. 999. 6; VII, 13. 1079. « Cette objection est belle et sérieuse et tout à fait digne d'Aristote » confessa lo Schwalbè, *Le Parménide de Platon* trad. et expliq. Paris, 1841, pag. 195.

essere idee soltanto della essenza perchè la partecipazione è dell' essenza: frattanto vi ha idee anche d' altre cose oltre l' essenza, ¹ anzi a rigore vi debbono essere idee, del corruttibile, del relativo, della negazione. ² Tutte queste gravi difficoltà non avrebbero senso alcuno se non fosse presupposta la trascendenza ideale nella dottrina Platonica.

E nemmeno terrebbe l' obbiezione Aristotelica che le idee menano in un processo all' infinito, perchè essa implica la separazione dei due termini fra mezzo a cui sorge un termine comune, e dopo questo un altro e così via senza fine. Ed è questa l' obbiezione celebre del τῆς ἁπλῆς ἀνθρωπότητος accennata fuggacemente da Aristotele, ³ ma diffusamente esposta da Alessandro d' Afrodisia (p. 566, ed. Brandis). E parimente poggia sulla supposizione dell' incomunicabilità delle idee Platoniche anche l' altra obbiezione Aristotelica, secondo la quale le idee che per natura loro sono esemplari si trovano ad essere copie d' idee superiori.

Tutta la fina, sebbene troppo acerba polemica d' Aristotele sottintende apertamente la trascendenza delle Idee di Platone, e nella sua esposizione non troviamo alcuna traccia d' intuizione panteistica circa la dottrina del maestro. Il Teichmüller stesso non adduce propriamente che un luogo solo del Libro I del De Anima: dove s' accenna alla dottrina del Timeo dell' anima del mondo che muove il corpo, e si ricerca a quale delle tre parti dell' anima essa sia più affine. Ma il senso di questo passo è ben diverso da quello che crede il nostro critico. Aristotele non dice che l' anima si muove, perchè essa è congiunta al corpo, ma dice all' incontro » poichè l' anima muove se stessa (τῷ γὰρ κινεῖσθαι αὐτήν)

¹ *Metaph.*, I, 9. 990.

² *Ibid.*, XIII, 4. 1079 a 5; III, 4; VII, 16. 1040.

³ *Ibid.*, I, 9. 990. 3; VII, 13. 1039. 7. Nessuno dei critici, ch'io mi sappia, s'è mai proposta la questione per qual ragione Aristotele tocchi così di volo l' obbiezione del « terz' uomo » nè si fermi a svolgerla e ad illustrarla. (Se pure non si vuol trovarne un breve commento nelle parole, *Metaph.*, I, 9. 991: *εἰ μὲν τὸ αὐτὸ εἶδος τῶν ἰδεῶν καὶ τῶν μετεχόντων, ἔστι τι κοινόν.*) Il rapido accenno che ne dà Aristotele ci mostra senza dubbio un' obbiezione già nota e divulgata nella scuola e che egli non avea bisogno di spiegare più oltre; e forse Aristotele appunto non v' insiste, perchè la difficoltà se l' era già proposta Platone chiaramente nel celebre luogo del Parmenide, e nella *Repubblica*, X, 597 C: *εἰ δὲ μόνας ποιήσεις, πάλιν ἂν μία ἀναφανείη, ἥς ἐκείναι ἂν αὐτὴ ἀμφοτέραι τὸ εἶδος ἔχουσιν, καὶ εἴη ἂν ὁ ἕστι κίνη ἐκείνη, ἀλλ' οὐχ αἱ δύο* del quale ultimo luogo però i critici non fanno menzione. Aristotele avea appena bisogno di ricordare questa grave difficoltà già sentita da Platone, e diffusa nell' Accademia. Certamente ogni dubbio si dilegua se collo Schwegler s' interpreta le parole d' Aristotele « Andere bringen das Argument vom dritten Menschen bei » ma osserva molto bene il Bonitz *Arist.*, *Metaph.*, II, pag. 112 « ea interpretatio neque cum universo » sententiarum nexu concinit, si quidem refutare, non referre Platonis argumenta » Aristoteles instituit, et ab Alexandri interpretatione discedit, cuius hoc loco sum- » ma est auctoritas, quod horum verborum breviter ex Aristotelis libris de ideis, » nunc deperditis supplevit. »

muove anche il corpo, mentre è congiunta con esso. » ¹ Egli poi rimprovera Platone d'aver fatto dell'anima una grandezza spaziale (μέγεθος) ² giacchè l'anima del mondo corrisponde alla così detta ragione (ὁ καλούμενος νοῦς). ³ Qui crede Teichmüller che Aristotele esprima l'Immanenza « perchè la ragione o l'anima dell'universo non è dualisticamente disgiunta dalla materia. » Ma innanzi tutto è da osservare che questo paragone del νοῦς all'anima del mondo è una correzione che fa Aristotele non già un pensiero di Platone. E poi il καλούμενος νοῦς significa la più alta delle parti dell'anima umana cioè il λογιστικόν, non già il νοῦς divino; e ciò risulta evidentemente dalle parole che seguono οὐ γὰρ δὴ οἶον γ' ἢ αἰσθητική, οὐδ' οἶον ἢ ἐπιθυμητική. E per fermo non a torto Aristotele chiama l'anima del mondo una grandezza spaziale, poichè l'inesatto linguaggio di Platone gli dava in parte ragione; ed ei qui forse intende a rilevarne l'imprecisione dei termini. Nel Timeo il Demiurgo non solo distende l'anima per l'Universo, ⁴ ma la divide poi in parti (διαίρεσις 35 B e seg.), e le imprime un movimento circolare (κύκλος). Nè d'altra parte ad Aristotele potea sfuggire che in quel dialogo l'unione dei due principii era violenta, onde soggiunge che l'accoppiamento dell'anima col corpo è faticosa (ἐπίπονον); ⁵ mentre nemmeno giova, poichè secondo usava dire Platone, la perfezione dell'anima sta nella separazione dell'intelletto dal corpo. ⁶

La testimonianza d'Aristotele è perciò sempre concorde a se stessa nell'esprimere la genuina natura delle idee, secondo la forma più matura di questa dottrina, ed è un grave argomento contro il Teichmüller.

Un altro argomento che possiamo accampare contro l'interpretazione panteistica di Platone, è la critica contenuta nella prima parte del Parmenide. Essa a confessione di tutti i critici versa sulla stessa dottrina di Platone, ⁷ sia che si ritenga come mossa dai suoi contemporanei, e

¹ De An., I, 3. 11. Τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ὁ Τίμαιος φυσιολογεῖ τὴν ψυχὴν κινεῖν τὸ σῶμα. τῷ γὰρ κινεῖσθαι αὐτὴν καὶ τὸ σῶμα κινεῖν διὰ τὸ συμπλέχθαι πρὸς αὐτό.

² Ibid., 12. Πρῶτον μὲν οὖν οὐ καλῶς τὸ λέγειν τὴν ψυχὴν μέγεθος εἶναι.

³ τὴν γὰρ τοῦ παντός δῆλον ὅτι τοιαύτην εἶναι βούλεται οἷόν ποτ' ἐστὶν ὁ καλούμενος νοῦς.

⁴ Tim., 34 B: ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θῆς διὰ παντός τε ἔτεινε καὶ ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα αὐτῇ περιέκλυψε ταύτη, ec.

⁵ De An., I, 3. 19: ἐπίπονον δὲ καὶ τὸ μεμῖχθαι τῷ σώματι cfr. Tim. 35 A: τὴν διατέραν φύσιν δῦσμικτον οὔσαν εἰς ταῦτόν ξυναρμωττων βία.

⁶ Ibid., εἰπερ βέλτιον τῷ νῷ μὴ μετὰ σώματος εἶναι, καθάπερ εἶωθε τε λέγεσθαι.

⁷ Si potrebbe anche forse supporre che Platone rivolgesse le sue armi contro qualche scuola contemporanea; e più specialmente contro la scuola megarica, cioè alli εἰδῶν φίλοι del Sofista. Ma la natura stessa della posizione drammatica del Parmenide, e quella specie d'attaccamento che al 135 A, B. Platone mostra alla dottrina delle idee assolute e separate, ci persuade che qui proprio si tratta d'una dottrina professata già da lui stesso, e che in parte ora tenta di modificare. Quanto al Sofista si è molto discusso se l'εἰδῶν φίλοι sien proprio i Megarici come pel primo ha mostrato lo

specialmente dai Megarici secondo l'ipotesi dello Stallbaum, o come una critica che Platone fa a se stesso, conforme all'opinione della maggior parte dei critici, oppure come obiezioni che Aristotele poté accampare contro Platone durante l'insegnamento dell'Accademia e che poi ripetè quasi a parola nella *Metafisica*.¹ Ad ogni modo è fuor di dubbio che

Schleiermacher, o Platone stesso, o altre scuole contemporanee come crede il Ritter, *Reinisch. Mus.*, A II, 3, pag. 305, poichè è fuor di dubbio che qui non si tratta di scuole presocratiche. Li argomenti con che lo Zeller, *Philos. d. Griech.*, II, pag. 215. 1, conforta l'opinione dello Schleiermacher son molto forti e il Bonitz stesso, *Platon. Studien*, pag. 182 (2^a Aufl.) vi aderisce compiutamente. Le due testimonianze che si adducono in contrario, Cicer., *Acad.*, II, 42. 129 e Diog. Laert., II, 106 (Cfr. Tocco, *Ricerche Platon.*, pag. 40), « se sian bene interpretate non escludono che Euclide ammettesse una pluralità ideale » dice il Bonghi (Note all' *Eutid.*, pag. 150, n. 19. Milano, 1850). Chi c'impedisce di supporre che i Megarici ammettendo la pluralità de' nomi dell'unità fosser condotti ad ammettere in essa una certa pluralità reale, cioè tante forme varie del Bene che pure è uno in sè stesso? Questa molteplicità ideale non poteva anzi risultare storicamente dalla varietà de' concetti Socratici? Ad ogni modo noi siam certi che in questo stesso dialogo un'altra volta vengon combattuti i Megarici (251 B) e il tono di disprezzo ci rivela che non si può trattare che di altri filosofi (Tocco, *Op. cit.*, pag. 35, n. 3). Ora la stessa ironia non si ritrova anche nell'espressione *εἰδῶν φῶς*? ed anzi la dottrina svolta al 251 B non è appunto una conseguenza di quella che Platone attribuisce ad essi al 248 A? Cfr. Fouillée, *Philos. de Platon.*, II, pag. 82 e segg. Comunque sia di ciò, alla dottrina delle Idee del Fedone e del Timeo potevano rivolgersi le stesse difficoltà che qui si oppongono alla teoria Megarica. Grote, *Plato and the other comp. of Sok.*, II, pag. 460.

¹ Questa ipotesi fu prima valorosamente sostenuta dal Tocco, *Ricerche Platoniche*, pag. 105, e poi dal Teichmüller, *Neue Studien*, III, 363 indipendentemente dal critico italiano, come pare, cfr. Teichmüller in *Gotting. geleh. Anz.* März 1880, pag. 258. Senza dubbio essa risolve la difficoltà d'un plagio maligno per parte d'Aristotele; ma a nostro avviso, ne incontra altre non poche. Il tuono ironico con cui il vecchio Eleate muove le stringenti obiezioni ci manifesta chiaro ch'esse non possono mai essere obiezioni che un discepolo ancora inesperto muove al venerando maestro. Νέος γάρ εἰ, ὃ Σώκρατες καὶ οὐπω σου ἀντιλήπται φιλοσοφία (130 E e 135 D) dice Parmenide. Ora come dire giovane inesperto della filosofia uno che rappresentava nel dialogo di Platone già vecchio e autore delle grandi dottrine della Repubblica e del Timeo? Nè vale il dire che questa è una finzione artistica, giacchè repugnerebbe a qualunque sentimento d'amor proprio. Per quanto Platone valutasse l'obiezioni d'un suo discepolo, era egli possibile che invertisse così le parti da sembrare egli il discepolo, non il maestro? Del resto molte delle gravi obiezioni d'Aristotele non si trovano nel Parmenide; basti citare tra le altre tutte quelle che si riferiscono alle prove Platoniche dell'esistenza delle idee che nel Parmenide sarebbero affatto taciute. E d'altra parte non tutte le istanze del Parmenide si riscontrano in Aristotele. La critica che il vecchio Eleate muove all'idee concepite come *νόημα* (132 B) invano la cercheresti in Aristotele. Anzi non vi è neppure un cenno a questa concezione delle idee. Del resto anche l'altre obiezioni che Aristotele riproduce, son ripetute sempre da un punto di vista molto diverso, tanto che non paion più le medesime, e quella stessa del « terz' uomo » Aristotele la accenna di sfuggita forse perchè se l'era già proposta Platone. Qui soccorre l'altra ipotesi del Teichmüller, secondo la quale una parte delle critiche di Aristotele, dovrebbe rivolgersi contro Socrate, parte poi contro Platone; perchè Socrate non superò il Dualismo dell'Ideale e del Materiale, onde

questa critica è rivolta contro la dottrina delle Idee come sostanza per sè, ed è come un avviamento ad una nuova forma del pensiero Platonico.

Tutta questa prima parte del dialogo in cui il vecchio Eleate combatte così valorosamente l'inesperto giovinetto Ateniese, presuppone la trascendenza dualistica dell'Idee, sia di fronte alle cose, sia di fronte allo spirito, e la ribatte sotto ambedue li aspetti. E che la critica muova da cotesto presupposto si raccoglie anche dalle parole con cui si apre. « Dimmi, ti prego, (esclama Parmenide) ammetti tu, com'hai detto, da » un lato alcune idee separate, e al di fuori di esse le cose che ne par- » tecipano? non ti sembra forse che la similitudine in sè sia separata

Platone accetta in questa parte le obiezioni, le quali poi più che d'Aristotele son proprio sue (*Neue Studien*, III, 366). E per questo Socrate è rappresentato nel Dialogo come un giovinetto inesperto della Dialettica, e per tal guisa vien mostrato ad Aristotele che egli non ha compreso lo sviluppo storico dei concetti, attribuendo al suo maestro una dottrina già da lui oltrepassata. Noi lasceremo da parte l'incomprensibile inganno d'Aristotele sulla dottrina del maestro, già notato dal Tocco (*Giornale Napoletano*, Novembre 1879, pag. 292), l'inverosimiglianza della critica irriverente di Socrate rappresentato così sfavorevolmente, in un modo contrario a tutti gli altri dialoghi platonici, e ci domandiamo: Quali sono le obiezioni rivolte contro Socrate nel Parmenide? Perchè non sono chiaramente distinte dalle altre che colpiscono Platone? Il Teichmüller non s'è proposto queste difficoltà; nè era facile risolverle, poichè la critica del Parmenide riguarda una dottrina ontologica, non una teoria conoscitiva qual'è la Socratica; e solo forse la critica dell'idea come « pensiero » (Parm., 130 B e segg.) comprende insieme Platone e Socrate. E se poi il Dualismo è realmente una dottrina socratica come afferma il Teichmüller malgrado l'aperta dichiarazione d'Aristotele, *Metaph.*, XIII, 4: ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καλῶς οὐ χωριστὰ πρὸς αὐτὰ, perchè mai non se ne trova vestigio nel discepolo, a quel modo che del Monismo platonico si trova tracce anche in Aristotele?

Badisi bene però. Mentre sembra che il Teichmüller s'accordi col Tocco nell'interpretare la critica della prima parte come propria d'Aristotele, in sostanza poi capovolge questa interpretazione. Il Parmenide è per lui piuttosto « una polemica di Platone contro l'indirizzo d'Aristotele », polemica mite e non ancora sdegnosa come sarà più tardi nelle Leggi (*Literarische Fehden in IV Jahr.*, pag. 225), nella quale il maestro mostra indirettamente « l'assurdità del Teismo dualistico a cui conduceva l'interpretazione Aristotelica »; e mentre da un lato Platone abbatte il dualismo socratico, dall'altro rigetta il dualismo Aristotelico, e a Socrate e ad Aristotele insieme mostra che « essi come giovani hanno bisogno di esercizio dialettico, poichè la dialettica non è una vana quisquilia » (*Neue Studien*, III, 369). In una parola il Parmenide è una difesa di Platone, una seria protesta contro la falsa critica del discepolo, la critica d'una critica, alla quale il vecchio maestro contrappone la propria dottrina della identità degli opposti principii. È facile però vedere l'assurdità a cui mena questa opinione del Teichmüller. La critica della prima parte evidentemente è diretta contro una dottrina, non contro una inesatta interpretazione. Di una difesa non v'ha traccia alcuna, e Platone non avrebbe mancato di accennarvi. Sopra ho notato che Aristotele non ha mai mostrato d'interpretare l'idea platonica come un νόημα. Ma niuno potrebbe ammettere mai, che Aristotele avvertito del suo inganno dal maestro stesso, potesse non solo riprodurre poi fedelmente quella interpretazione nella Metafisica, ma adoprare contro la dottrina Platonica le stesse obiezioni di cui s'era valso Platone contro la sua interpretazione.

» dalla somiglianza di cui partecipiamo? » E stabilito cotesto principio le difficoltà si svolgono in ordine ad esso. La prima obiezione riguarda l'oscillazione nel determinare di quali cose si diano idee; e questa difficoltà chiaramente sottintende la loro indipendenza dalla mente. Giacchè se l'idea fossero soltanto concezioni logiche non vi potrebbe esser dubbio che d'ogni cosa si desse un'idea. Del pari la seconda obiezione come mai l'idea si moltiplichi

Eternalmente rimanendosi una,

nasce dal rappresentarsela come una sostanza per sè (131 A). E non si può nemmeno affermare che tra l'idea e la cosa nascerebbe una terza idea se non si ammettesse che la cosa non si compenetri punto coll'esemplare. La trascendenza poi di fronte allo spirito è stabilita nella 4ª obiezione, onde si rigetta interamente l'infelice supposizione di Socrate, che l'idea possa essere un puro νόημα e risieda soltanto nell'anima.¹ Così pure la dottrina della rassomiglianza combattuta nella 5ª obiezione racchiude il supposto delle idee come entità separata dalle cose. Contro il quale si solleva l'ultima, e la più grave difficoltà, a confessione di Platone stesso, che se le idee sono assolute e per sè, indipendenti dallo spirito, questo non le potrà mai cogliere nella loro vera natura che è il mutuo loro rapporto con la relazione col sensibile; e d'altra parte Dio non potrà nemmeno conoscere le cose sensibili. Tali sono le conseguenze necessarie di questa teoria, conclude Parmenide; e ve ne ha ben altre se si ammettono l'idee assolute delle cose, e ciascuna idea come un'entità per sè² a risolver le quali è indirizzata l'oscura dialettica della seconda parte del dialogo.³

Oltre a tutto questo, i processi per sollevarsi all'intuizione dell'idee escludono, come in parte abbiamo avvertito, l'immanenza delle Idee nel mondo. Se le idee raggiungessero la piena realtà colla presenza loro nelle cose (παρουσία) di cui formassero la vera sostanza, il processo conoscitivo consisterebbe nell'astrarle dagli obbietti sensibili. Frattanto l'idea dell'uguaglianza non si raccoglie dall'esperienza, nè l'idea della bellezza ci è data dall'intuizione (Fedone e Fedro), ma sono l'intime contraddizioni del sensibile uguale e disuguale, bello e non bello al tempo stesso, che risvegliano la conoscenza assopita e la richiamano alle intuizioni dell'altra vita, (ἀνάμνησις).⁴ Il senso quindi anzichè esser d'aiuto è piuttosto un impaccio al conoscimento;⁵ e l'anima allora soltanto po-

¹ Parm., 132 B.

² Parm., 135 A.

³ Lo Stein ha con molta ragione dimostrato (*Sieben Bücher z. Gesch. d. Platon.* 1^{er} Bd. 214-215) che se s'interpeta l'idea Platonica nel senso del πῆρας del Filebo, cadono d'un sol colpo tutte le difficoltà sollevate da Parmenide.

⁴ Phaed., 72 E e segg.

⁵ Phaed., 65 E: Ἀρ' οὖν ἐκείνος ἂν τοῦτο ποιήσῃ καθαρώτατα, ὅστις ὅτι μάλιστα

trà sollevarsi alla verità, quando liberata da' sensi corporei, e dagli affetti che la perturbano (κάθαρσις), si raccoglierà in se stessa, quasi anticipando la morte del corpo (τεθνάναι) nella vigilia del tempo.¹ Questa è quell'ἀνάβασις quella περιαγωγή quell'ἐπάνοδος di cui parla il VII della Repubblica, e che è la vera filosofia (ἦν δὴ φιλοσοφίαν ἀληθῆ φήσομεν εἶναι).²

Del resto dobbiamo ricordare che tutti i sistemi Panteistici tendono all'Unità di principio, di sostanza. In essi non vi ha vera molteplicità di forze indipendenti ma una forza sola. Questo profondo bisogno dell'Unità manca in Platone. Le Idee Platoniche sono invece una confederazione di potenze, disposte sotto un Capo che è il Bene ma distinte da lui e tra loro, e si possono assomigliare secondo la bella immagine del Janet ad una vasta gerarchia del sistema feudale. Non ci è un vero radunamento in principii più semplici, come avviene delle leggi naturali perchè l'Unità non è intrinseca a tutte le Idee, ma è un'idea superiore soltanto a tutte le altre. Il concetto del λόγος come unità complessiva di tutte le idee, in Platone non vi è, e nasce per la prima volta col Giudaismo Alessandrino.

Nelle dottrine idealistiche o si subordina il reale all'ideale oppure l'uno e l'altro si considerano come modi di una sola sostanza. Nel primo caso l'idea può considerarsi *ante rem* ed allora abbiamo il Dualismo platonico, oppure può riguardarsi come immanente (Aristotelismo, Realismo medievale). Nell'altro caso vi è bensì una dualità di principii, come in Spinoza il pensiero e l'estensione: ma entrambi son poi raccolti ad unità di sostanza. Nel Platonismo però, inteso al modo del Teichmüller, sebbene l'Idea sia immanente nel principio del non essere, la dualità rimane irreconciliata, e se i due fattori concorrono a formare il prodotto comune che è il mondo, non vi è tra loro vera compenetrazione, ma una pura giustaposizione, perchè manca un principio più alto, come nello Spinozismo, che li riduca ad Unità. Platone all'incontro piuttostochè mostrare l'Immanenza delle Idee nel reale, nello sviluppo più tardo della sua dottrina, tende a mostrare l'insidenza del reale nell'Ideale; o a dir meglio, egli ricerca anche nel mondo dell'Idee un'immagine di quella molteplicità che l'avea distolto dallo studio delle cose sensibili. Il non-ente del Sofista, il molti del Parmenide non sono che un pallido riflesso, un lontano ricordo della materia del Timeo; son l'opposto astratto dell'Idea. Non è l'uno che vive nel molti come crede Teichmüller, ma è il molti che vive nell'uno; ed in questo modo il Par-

αὐτῇ τῇ διανοίᾳ τοι ἐφ' ἑαυτον, μήτε τὴν ὄψιν παρατιθέμενος ἐν τῷ διανοεῖσθαι μήτε τιν ἄλλην αἴσθησιν ἐφέλκων μηδεμίαν μετὰ τοῦ λογισμοῦ, ec. Rep. VII, 532 A.

¹ Phaed., 67 D; 80 E.

² Rep., VII, 518 C; 519 D; 521 C.

menide, come ha dimostrato lo Zeller, al di sopra del dualismo del Timéo va in traccia d'una conciliazione sia pure astratta ed infeconda.

Ma di coteste trasformazioni de' convincimenti antichi di Platone il Teichmüller non tiene alcun conto. Egli che vuol sempre aver dinanzi agli occhi la continuità storica de' concetti, trascura affatto l'intimo sviluppo della dottrina Platonica. Il Platonismo è a così dire tutto d'un getto per lui; puro e schietto Panteismo da capo a fondo; dualismo soltanto nell'apparenza. Nè le polemiche letterarie, nè la stessa polemica con Aristotele negli anni dell'insegnamento induce mutazione profonda nella sua dottrina. Che se il critico di Dorpat avesse considerato il sistema Platonico nel suo continuo generarsi, non solo per la composizione dei dialoghi sollecitata da occasioni esterne, ma pur nell'organismo dottrinale, avrebbe ritrovato la soluzione a non poche delle difficoltà che hanno dato origine alla sua interpretazione.

Quando la teoria delle Idee ebbe raggiunta la sua forma più matura allora era pienamente soddisfatto anche il bisogno che l'aveva occasionata, cioè di opporre all'instabile successione de' fenomeni, la permanenza inalterabile del mondo ideale. Allora a poco a poco nasceva a così dire un moto contrario nel processo del pensiero Platonico. L'esperienza della vita presentava un ordine di fatti, che sebbene in preda ad un vertiginoso divenire, richiedevano ad ogni modo una spiegazione: Si affacciava per la prima volta il problema inevitabile dell'esperienza, e Platone sentì il bisogno di temperare quella cruda opposizione tra il sensibile e l'intelligibile, ora moltiplicando i mediatori, ora dando alle idee un carattere che le avvicinasse in qualche modo alla terra.¹

Tutto questo però lungi dall'appoggiare l'interpretazione Panteistica, a nostro parere la esclude intieramente. I continui tentativi che fa Platone di attribuire alle Idee un movimento ed anche una forma di causalità, nel Sofista, nel Fedone, nel Filebo rivelano palesemente che la concezione originaria delle Idee, era insufficiente a render ragione del perpetuo divenire delle cose, come attesta Aristotele, e conferma indirettamente la trascendenza di esse. Giacchè se le Idee Platoniche non fossero state nel fatto, altro che forze immanenti, e leggi eterne della realtà, a che sforzarsi a dimostrare ch'esse eran la causa del movimento e del divenire? Ma appunto perchè Platone avea relegate l'idee in un mondo remoto dal sensibile, si doveva accorgere all'ultimo che da quelle altezze paurose, non potevano in niuna guisa esercitare efficacia sul

¹ Senza dubbio il Teichmüller ha giustamente rilevate alcune oscillazioni nell'esposizione dello Zeller, le quali forse, provengono da un difetto di carattere storico che ci sembra di ravvisarvi. Le parti del sistema Platonico non tengon bene fra loro, ma se si tien conto dello sviluppo storico, molte di quelle contraddizioni che ci sorprendono a prima vista, si dileguano, almeno si temperano, ad ogni modo si spiegano. Ma il Teichmüller non solo non è immune di cotesto peccato, ma ne è anche più gravemente colpevole.

mondo dei fenomeni. Così mentre il processo che avea condotto Platone alla costruzione della dottrina delle Idee era stato un processo ascendente, nel Sofista e negli altri dialoghi che appartengono anche secondo il Teichmüller al 2º gruppo, vi è il primo accenno ad un processo discendente. Ma questa sostituzione d' un' intuizione dinamica delle idee, alla prima intuizione ontologica è uno svolgimento non già un rivolgimento e per quanto Platone tentasse ad ogni modo di raccostare i due mondi, non si poté dimenticare intieramente dei suoi primi concetti. L' immanenza panteistica del Teichmüller non appare mai veramente, nemmeno in quest' ultima forma, come dottrina Platonica. E lo vedremo dando un rapido sguardo ai luoghi del Sofista del Fedone e del Filebo, dove si accenna alla mobilità delle Idee e alla loro causalità.

Se era difficile il pensare che i concetti sono tante sostanze per sè, riesce anche più malagevole d' attribuire a queste sostanze immutabili il movimento, la vita, la ragione, conciliare insomma il movimento con la immutabilità, ¹ la prima colla nuova concezione delle Idee, la concezione ontologica colla dinamica. E mentre da un lato la personificazione delle sostanze intelligibili è compiuta come notava l' Ueberweg, ² coll' attribuire loro moto pensiero e vita, da un altro lato la olimpica serenità, la quiete imperturbata del mondo iperuranio in cui abitavano le idee, ³ e che era il vero postulato della possibilità della scienza, si dilegua e pare che il flusso eracleo pervada anche l' inviolato dominio dell' intelligibile. Anzi, quel che è più strano si è che mentre prima si riteneva impossibile la conoscenza ove non si ponesse l' immutabilità assoluta delle idee, ora all' incontro si crede che l' esser conosciuto importi una passività, e quindi un mutamento. ⁴ A queste difficoltà se ne aggiunge un' altra: Se l' anima come è detto a più riprese nel Fedro e nelle Leggi è il principio del movimento (ἀρχὴ κινήσεως), o le Idee l' hanno partecipato all' anima, o questa l' ha comunicato alle Idee. Ma nel primo supposto l' anima non si può dire vero principio del movimento, nel secondo le idee non son più qualcosa di originario e di superiore all' anima, come ci ripete di continuo Platone.

¹ Deuschle, *Jahn's Jahrbücher*. Bd. 72, pag. 176. Zeller, *Philos. d. Griech.*, II, pag. 581. 1.

² Ueberweg, *Grundriss d. Gesch. d. Philos.*, Bd. I, pag. 141.

³ Dieck, *Unters. zur Plat. Ideen*, pag. 39.

⁴ Ciò non significa che Platone ricada nella dottrina di Protagora sull' ἀνθρώπου πάντων μέτρον, cioè della natura relativa del conoscimento, già da lui combattuta diffusamente nel Teeteto, come ha creduto il Grote (*Plato and the other*, ec., II, 439). Qui certamente Platone ammette una passività nell' obbietto conosciuto, che che ne dicano il Fouillée e il Bertini, mentre i Megarici non l' ammettevano punto; ma secondo la definizione dell' essere prima stabilita (*Soph.*, 247 E) allato alla passività Platone riconosce un principio d' attività, staccandosi sempre più dalle Idee immobili de' Megarici. La passività ideale però non significa che l' oggetto intelligibile sia sottoposto alle condizioni formali dello spirito, ma solamente la pura conoscibilità di esso.

Questa difficoltà di conciliare le due posizioni della teoria delle Idee, ha mosso due diverse scuole d'interpreti, la scuola teistica e panteistica a negare risolutamente qualunque mutabilità delle Idee, arrivando però a due risultati ben diversi; l'una mantenendo il carattere immutabile dell'intelligibile ha creduto che qui si trattasse del $\nu\omicron\varsigma$ divino che è veramente sapienza anima e vita, identica per alcuni (Stumpf, Bertini) all'Idea del Bene, diversa da essa secondo altri (Dieck, Rettig); l'altra all'incontro, ha concluso che nel Sofista la vita, l'anima, e la ragione non sian già attribuite alle Idee, ma al Tutto, all'Universo, il quale è insieme immutabile (a cagione delle idee o dell'anima del mondo) e mutabile (per parte della materia); ¹ non già un mosaico di principii dualistici ma una sostanza vivente ($\zeta\psi\omicron\nu$), ² che comprende i due opposti momenti: ³ così nella dialettica del Sofista il Dualismo è superato da Platone. ⁴

Discutere il valore dell'interpretazione di questo passo così importante, come è dato dalla scuola teistica, uscirebbe dai limiti del nostro soggetto ⁵ e soltanto dobbiamo fermarci all'interpretazione che ne ha tentata il Teichmüller nel senso panteistico.

¹ Teichmüller, *Studien*, pag. 138. « Falsch ist erstens, dass Plato im Sophist den Ideen, Seele und Vernunft und Leben zuschreibe, während er deutlich sagt, dass dergleichen dem All, dem Universum zukommen müsse. Das All weder bloss stehend noch bloss bewegt, sonder beides zugleich. »

² Ein lebendiges Wesen ($\zeta\psi\omicron\nu$), das All ein lebendiges Ganzes. Ibid.

³ Teichmüller, *Studien*, ec., pag. 269 in nota. « Die $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\nu$ und $\zeta\omega\eta$ wird von Plato nicht den Ideen, sondern dem All zugeschrieben, welches aus den unveränderlichen Ideen und der beweglichen Materie in Eins zusammengemischt ist. Das All ist eine Einheit, welche das sich selbst gleiche Formprincip ($\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$) und das Immeranders-werden ($\gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$, $\epsilon\tau\epsilon\rho\omicron\nu$) als Momente in sich besitzt, und daher bewegt und unbewegt zugleich ist. »

⁴ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 139.

⁵ Voglio soltanto notare che l'interprete teisti non danno una spiegazione soddisfacente al passo di cui trattiamo. Il Dieck e il Rettig se ne preoccupano assai poco. Soltanto il nostro Bertini ha comentato molto ingegnosamente il luogo del Sofista. Platone, esso dice, concede ai Megarici che l'esser conosciuto non è un patire: ma poi sorpassa la loro posizione colla domanda. Ma oltre l'idea non vi ha altra realtà sovrasensibile? non ci è una sapienza e un'anima? Se vi ha conoscenza vi ha da essere un soggetto, una mente, un'anima, un motore che non si altera $\kappa\alpha\iota \kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\nu$ $\kappa\alpha\iota \tau\omicron \kappa\iota\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ $\sigma\upsilon\gamma\chi\omega\rho\eta\tau\acute{\epsilon}\omicron\nu$ $\acute{\omega}\varsigma \acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ Soph., 249 B: questa mente è la mente divina da cui le idee ricevono forza ed efficacia. Stallbaum, *Prolegom. ad Soph.*, pag. 41 (Gothae, 1840). Ma bisogna osservare che il $\pi\alpha\nu\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma \acute{\omicron}\nu$ non può altro significare che l'Idee: basta ricordarsi che $\pi\alpha\nu\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma \acute{\omicron}\nu$ son chiamate l'Idee p. es. nel V, 477 A: della Repubblica e così sempre nel linguaggio Platonico. Del resto, anche a confessione del Dieck, dall'assieme del passo in discorso si raccoglie che qui non si può trattar d'altro se non dell'Idee. D'un'altra realtà sovrasensibile al di fuori di esse qui non v'ha alcuno accenno, e nel fatto poi uscirebbe fuori dal problema che qui discute Platone. Che alle Idee sia attribuita la ragione e l'anima non può far meraviglia, se si pensa al carattere metaforico del linguaggio Platonico. Non è tutto metafora nel Bene della Repubblica, nel regno iperuranio del Fedro?

Lo straniero Eleate confutando i Materialisti conclude che v'è qualche cosa d'incorporeo. Onde nasce la quistione, in che consista quest'essere che del pari si attribuisce ai due ordini di cose. L'essere è definito frattanto come tutto ciò che può agire o patire, e vien ricondotto al concetto di potenza, ¹ definizione provvisoria che in seguito potrà trasformarsi.

Ad ogni modo posto in sodo questo concetto dell'Essere, si viene a discutere cogli « Amici dell' idee » che sono probabilmente i Megarici, i quali pongono uno stacco profondo tra l'essenza (οὐσία) e la generazione (γένεσις) a quella negano ogni potenza attiva e passiva, mentre l'ammettono in questa. L'Eleate dimanda ad essi se la conoscenza non consista in una mutua azione e passione del pensiero e dell'oggetto, proposizione che i Megarici al certo non gli concedono, ma a cui egli crede interamente. ² Posto però il concetto dell'essere come potenza, è chiaro che se l'οὐσία è il vero e perfetto essere (τὸ παντελῶς ὄν) come anch'essi presuppongono, non può essere destituito di movimento di ragione d'anima e di vita. ³ La mente (νοῦς) difatti presuppone la vita; questa però risiede nell'anima, e l'anima s'accompagna di necessità col movimento. ⁴ Ma d'altra parte la ragione e le idee non possono spogliarsi di tutta la quiete (στάσις), ed è necessario che il vero filosofo concili le opposizioni di chi vuole tutto in moto (Eraclito) e di chi pone la perfetta stabilità, ammettendo del pari il mobile e l'immobile, l'essere e il tutto. ⁵

L'errore del Teichmüller dipende dall'aver attribuito al παντελῶς ὄν del 249 A un senso che non può avere, dall'aver trascurato l'opposizione che vi è tra l'ὄν e il πᾶν del 249 D e dal non aver saputo conciliare l'immutabilità delle Idee colle loro attività. Platone non confuta gli « amici delle Idee » perchè essi abbiano ammesse le idee trascendenti, ma perchè l'hanno credute immobili e senza vita. La conclusione del suo esame non è che le Idee sono l'essenza immutabile del mondo al quale soltanto appartenga l'anima e il movimento, ⁶ ma che le Idee pure rimanendo distinte dal mondo (τὸ πᾶν) accolgono in se stesse una certa vita e spiegano una certa attività. Con questo però l'opposizione dualistica è scemata ma non distrutta. ⁷

¹ Soph., 247 E: τίθεμαι γὰρ ἔρον ὀρίζειν τὰ ὄντα. ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δυνάμεις.

² Anche Aristotele crede che il pensare sia un patire τὸ νοεῖν πάσχειν τί ἐστιν (De An., III, 4. 9). Nel Teeteto osserva lo Stein (I, pag. 226) l'obbietto della conoscenza è attivo, mentre il soggetto è il lato passivo della conoscenza.

³ Soph., 248 E.

⁴ Soph., 249 A.

⁵ Soph., 249 D.

⁶ Teichmüller, Studien, ec., pag. 452.

⁷ Io non so capacitarmi come il Teichmüller (Studien, pag. 138) possa affer-

E difatti il παντελῶς ὄν, anche lasciando da parte che nella Rep. V, 477 A significa chiaramente le Idee, e che il mondo ideale nel Timeo 31 B è chiamato παντελῶς ζῶον, non può mai indicare l'universo composto d'Idee e di materia, perchè quest'ultimo non è un vero essere, una realtà originaria, ma derivata. E ciò è tanto vero che poco più sotto τὸ ὄν è contrapposto a τὸ πᾶν cioè il mondo ideale al mondo sensibile, l'uno immobile e mobile l'altro, ὅσα ἀκίνητα καὶ κεκίνημένα, τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν ξυναμρότερα λέγειν, dove la sintesi non è d'inerenza in un soggetto, ma di coesistenza di due termini.¹

Ma la più grave difficoltà che ha mosso il Teichmüller a negare alle Idee ogni movimento, e ad attribuirlo invece al mondo vivente (ζῶον) in cui esse vengono all'atto, è stata l'inconciliabilità del movimento che nel Sofista pare si voglia dare all'Idee colla identità (ταυτότης) della loro natura.² E di questa difficoltà non trovava una soluzione precisa in Zeller o in alcun altro; e forse non è intieramente possibile. Quel che ci sembra indubitato si è che nel Sofista le Idee non sieno ancora vere forze, vere causalità di fronte al mondo sensibile, e ce ne assicura anche Aristotele³ che non trova altro accenno a questa causalità se non nel Fedone. A parer nostro i critici⁴ non han tenuto abbastanza conto nel determinare la vera natura di quest'attività dell'Idee del Sofista, della κοινωνία τῶν γενῶν che tien dietro al passo in discorso.

Se ci atteniamo rigorosamente al processo logico del pensiero Platonico nel confutare i Megarici, noi dovremmo certamente convenire collo Stumpf⁵ che il movimento delle Idee è un movimento passivo, che consiste appunto nell'esser conosciuto, vale a dire un movimento in rapporto logico. Codesto primo grado del moto ideale Platone l'esprime chiaro nelle parole (οὐσία) καθ' ὅσον γινώσκεται, κατὰ τοσοῦτον κινεῖσθαι διὰ τὸ πάσχειν.⁶

Ma se ponghiam mente che ogni rapporto logico come tale ha appunto per Platone il valore di realtà indipendente, e che tutto il valore di questa discussione sta in questo presupposto, non ci può far meraviglia che Platone oltrepassi le sue premesse, ed allato alla passività, ammetta un movimento attivo delle Idee. Cotesto nuovo passo non è una

mare che il Dualismo per Platone sia « eine Märchengeschichte, passend für Kinder » quando piuttosto egli parlerebbe in questo senso della pretesa conciliazione dei contrari. Soph., 249 D: ἀλλὰ κατὰ τὴν τῶν παιδῶν εὐχὴν, ὅσα ἀκίνητα καὶ κεκίνημένα, ec.!

¹ Neanche il Bertini (*N. Interp. delle Idee Plat.*, C. III) pare che avverta questa opposizione del ὄν e del πᾶν che corrisponde a quella delle ἀκίνητα e κεκίνημένα perchè traduce così questo luogo « (Bisogna) dire che il reale e il tutto è la somma delle une e delle altre cose, cioè di quante sono le cose moventi e le immobili. »

² Teichmüller, *Platon. Frage*, pag. 61.

³ Arist., *Gen. et corrupt.*, II, 9. 335 b. 7. *Met.*, I, 9. 991 a. 19.

⁴ Salvo il Bonitz, *Platon. Studien*, pag. 192-93 (2ª Aufl.)

⁵ Stumpf, *Das. Verh. d. Plat. Gott. z. Idee d. Guten*, pag. 17 e segg.

⁶ Soph., 248 E.

conclusione legittima, ma nasce soltanto da una profonda convinzione di Platone, e dalla natura della sua mente che trasforma ogni concetto in idea; le sue parole ce lo palesano all'evidenza. Dopo avere stabilito che all'idee appartiene un movimento in quanto esse sono conosciute, esce lo straniero Eleate in quest'esclamazione: Τί δαί πρὸς Διός; ὥς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζῶην καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἢ ῥαδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρῆναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον νοῦν οὐκ ἔχον ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι....¹

Una volta stabilito codesto movimento attivo e indipendente nelle idee, a fianco del movimento passivo della conoscibilità,² si presenta alla critica la grave difficoltà a cui accennammo, di accordarlo coll'immutabilità sostanziale di esse. A confessione dell'Ueberweg, del Deuschle, del Susemihl, dello Zeller, per Platone il concetto del movimento (κίνησις) è molto più ampio di quello del divenire (γένεσις) che consta di due momenti, nascere e perire, sicchè ogni divenire è un movimento, ma non ogni movimento è divenire.³ Se non che bisogna osservare che non già nello stesso rispetto le idee per Platone sono mobili ed immobili, e che perciò esse hanno l'una e l'altra proprietà ad un tempo: mobili s'hanno a dire nei loro scambievoli rapporti, immobili in se stesse e di fronte alle cose sensibili. Il movimento ideale non solo non esclude la trascendenza, ma non implica nemmeno la causalità delle idee rispetto al mondo: è un movimento che si circoscrive nel mondo ideale, ma che non si appalesa come efficienza causativa, come sembra che voglia lo Zeller. A buon dritto lo Stumpf e il Siebeck l'hanno chiamato « movimento intellettuale e spirituale, »⁴ ed è profondamente diverso dal movimento delle cose sensibili e da quello dell'anima. Mentre difatti le cose sensibili muovono ma sono anche mosse, le Idee non ricevono il movimento ma ne sono il principio. Coll'anima le Idee hanno a comune il movimento attivo; entrambe posson dirsi ἀρχὴ κινήσεως. Sennonché

¹ Soph., 248 E.

² Lo Zeller (*Op. cit.*, pag. 576) non rimprovera con ragione allo Stumpf di avere ammesso soltanto il movimento passivo, mentre questi non esclude punto l'attività ideale, sebbene in un senso diverso dal modo nel quale l'intende Zeller. Vedi Dieck, *Unters. zur Plat. Iden.*, pag. 39 e il Bertram, *Unsterbl. Plato's (Zeitschrift. f. Phil.*, ec., pag. 219).

³ Vedi lo Stein, *Sieben Bücher Z. Gesch. d. Platonis.*, I, pag. 232 n., Göttingen, 1862. Susemihl, *Gen. Entw.*, I, pag. 456.

⁴ « Geistige intelligible Bewegung » Siebeck, *Unters. zur Phil. d. Griech.*, pag. 121; cfr. Teichmüller, *Studien*, ec., pag. 269 in nota. Il Teichmüller osserva contro il Siebeck che il moto intelligibile non si può ammettere « da ja die subjectivische Auffassung verboten ist ». Ma il movimento dell'Idee nel Sofista non è punto « subbiettivo » perchè l'Idee non son già concetti logici, ma vere realtà indipendenti, e il loro rapporto è essenzialmente ontologico. Che Platone non parli mai d'un moto intelligibile non è punto vero. Leggi, X, 898 A. Tim., 34 B; 77 B; 89 A; 90 C, il pensiero è chiamato anzi περιφορά.

mentre le Idee muovono se stesse, l'anima muove anche altre cose; la vita e il pensiero delle Idee sta in questo movimento che si spiega soltanto fra di esse (*Selbstbewegung* lo chiama lo *Stumpf*), il movimento dell'anima si estende al di fuori di lei. Insomma abbiamo tre forme di movimento:

1. Le cose sensibili che ricevono il movimento dal di fuori, lo trasmettono.

2. L'anima che è principio del movimento, ma lo comunica ad altri.

3. L'Idee che hanno un moto incomunicabile e spirituale.

Quest'interpretazione del luogo del Sofista viene confortata chechène dica il Dieck¹ dal X libro delle Leggi, dove dapprima si distingue ciò che può muovere l'altre cose ma non può muovere se stesso, e ciò che muove se stesso e l'altre cose.² A quest'ultima specie appartiene l'anima. Ora l'anima è affine all'intelletto e ai suoi movimenti (*νοῦ κινήσει καὶ περιφορᾷ καὶ λογισμοῖς ὁμοίαν φύσιν ἔχει καὶ συγγενῶς ἔρχεται*)³ e i moti dell'intelletto son descritti con queste parole *κατὰ ταῦτά δήπου καὶ ὡσαύτως καὶ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ περὶ τὰ αὐτὰ καὶ πρὸς τὰ αὐτὰ καὶ ἓνα λόγον καὶ τάξιν μίαν* ecc.⁴ Se guardiamo alla continuità storica dei concetti anche in Aristotele troviamo tre momenti del moto: un mobile, un motore mobile, e un motore immobile.⁵ Questi tre momenti si raccolgono però ad unità nel principio ch'ei chiama semovente (*αὐτὸ ἑαυτὸ κινεῶν, αὐτοκίνητον*),⁶ come scuopresi nell'organismo vivente (*ζῷον*); principio che risponde nel Platonismo all'anima come fonte di movimento e di vita (*ἀρχὴ κινήσεως καὶ ζωῆς*). Ora il principio che muove se stesso conduce al principio immobile (*ἀκίνητον*) del movimento universale.⁷ Non può dunque far meraviglia il concetto di un movimento ideale che s'accordi colla identità dell'idea, perchè lo stesso trovasi in Aristotele. Il motore immobile occupa nella *Metafisica* Aristotelica lo stesso luogo che le Idee nel Platonismo; mentre però il movimento ideale del Sofista è racchiuso nel mondo intelligibile, il motore Aristotelico sebbene immo-

¹ Dieck, *Untersuch. zur Plat. Id.*, pag. 39.

² Leggi, X, 894 B. "Ἐστὼ τοίνυν ἡ μὲν ἑτέρα δυναμένη κινεῖν κινήσεις, ἑαυτὴν δὲ ἀδυνατοῦσα αἰεὶ μία τις, ἡ δὲ αὐτὴν τ' αἰεὶ καὶ ἑτέρα δυναμένη κατὰ τε συγχρήσεις ἐν τε διακρίσεις αὔξαις τε καὶ τῷ ἐναντίῳ καὶ γενέσει καὶ φθοραὶ ἄλλη μία τις αὐτῶν πασῶν κινήσεων.

³ Ibid., 897 C e 898 A: (*ἀνάγκη*) εἶναι τε αὐτὴν τῇ τοῦ νοῦ περίοδῳ πάντως ὡς δυνατὸν οἰκιστάτην τε καὶ ὁμοίαν. Anche Tim., 34 A: κινήσιν γὰρ ἀπένειμεν αὐτῷ τὴν τοῦ σώματος οἰκίαν τῶν ἐπὶ τὴν περὶ νοῦν καὶ φρόνησιν μάλιστα οὔσαν.

⁴ Ibid., 898 A.

⁵ Phys., VIII, 5, 256. Met., XII, 7. 1.

⁶ Vedi Siebeck, *Die Lehre des Arist. von d. Ewigkeit d. Welt in Untersuchungen*, ec., pag. 167 e 202.

⁷ Phys., VIII, 6, 259. Met., Ibid.

bile ed impassibile (*ἀπαθής*). è tuttavia chiamato, come l'anima platonica, principio di movimento (*ἀρχὴ κινήσεως*) e primo motore di tutte le cose (*πρῶτον κινούν πάντα*).¹

In questo modo anche si spiega agevolmente come in questo stesso luogo del Sofista allato al movimento viene attribuita all'Idee anche la quiete (*στάσις*); giacchè quivi s'aggiunge che ciò che è sempre identico a se stesso non può esser privo di quiete² nè senza la quiete può darsi l'intelligenza (*νοῦς*). Ed è naturale che questi due caratteri si trovino del pari nell'Idee, poichè mentre l'attività loro sta nella mutua relazione, tuttavia ciascuna riman sempre identica a se stessa, e tutte poi rimangono immutabili di fronte alla *γένεσις* su cui ha presa soltanto l'anima. La comunione dei generi che forma il principale intendimento del dialogo secondo il Bonitz³ ci dà appunto la chiave per intendere codesto accoppiamento delle opposte determinazioni del moto e della quiete nelle Idee. Giacchè ogni idea ha un rapporto di comunanza e insieme d'esclusione con tutte le altre, mediante la subordinazione de' generi. Se si ammettesse un'esclusione assoluta fra le idee cadremmo nell'errore de' Megarici che negavano la possibilità del giudizio. D'altra parte ammettendo una comunione assoluta, le idee più opposte (moto e riposo ec.) si identificherebbero. Non resta dunque che ammettere che due idee, anche contrarie, rimanendo sempre identiche a se stesse, pure mediante la partecipazione ad un'idea comune si riferiscano in qualche modo tra loro.

Ora ricordiamoci che la *κοινωνία τῶν γενῶν* presuppone la realtà del contenuto de' concetti⁴ altrimenti non potrebbe risolvere il problema ontologico così chiaramente formulato nella prima parte del dialogo; e intenderemo come le Idee possan dirsi « forze vive e insieme non scompagnarsi dal riposo. »⁵

Se è vero che l'attività e il movimento delle Idee non si distende al di fuori di esse onde si posson dire immobili di fronte alle cose, e che perciò appunto si distinguono dall'anima la quale è principio del movimento, ma insieme muove l'organismo, come mai, si potrebbe obiettare, in questo stesso luogo s'attribuisce l'anima al vero essere, e si trasformano le Idee in un'esistenza al modo dell'anima? Non bisogna dimenticarsi che qui si tratta di una rappresentazione metaforica non già di una determinazione scientifica, e del resto Platone ben poteva attribuire

¹ *Met.*, XII, 4 e 7. Vedi Bullinger, *Des Arist. Erhabenheit über allen Dualismus*, ec., pag. 5. Vedasi quindi come molti critici e il Teichmüller fra gli altri, abbiano esagerato la trascendenza Aristotelica.

² *Soph.*, 249 B. *Τὸ κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως καὶ περὶ ταῦτο δοκεῖ σοὶ χωρὶς στάσεως γενέσθαι ποτ' ἂν*; *Οὐδαμῶς*.

³ Bonitz, *Platon. Studien*, pag. 195.

⁴ *Ibid.*, *Op. cit.*, pag. 195-96.

⁵ *Ibid.*, *Op. cit.*, loc. cit.

l'anima alle Idee in un senso largo, cioè in quanto alle une come all'altra appartiene il principio del movimento. In questo modo si risolve anche, in parte la difficoltà, su cui torneremo daccapo parlando « dell'anima in Platone, » come l'anima si possa dire ἀρχὴ κινήσεως se anche nelle Idee si ritrova una certa attività.

Questo movimento, questa forza viva che noi scuopriamo nelle Idee non toglie punto, come crede il Teichmüller la loro identità sostanziale (ταυτότης) purchè si ritenga come certo che le idee in un diverso rispetto posson dirsi mobili ed immutabili, e che perciò (chechè ne dica lo Zeller) nel Sofista non hanno ancora vera efficienza causale. Ma d'altra parte non è punto stabilita la loro immanenza nel mondo (ζῶον), e il dualismo non è ancora superato nel Sofista sebbene vi sia lo sforzo di colmare il profondo intervallo che distacca i due mondi.¹ Senza dubbio qui nasce una grave difficoltà nel Platonismo; quella stessa contraddizione, quella mescolanza de' contrari che avea spinto Platone a rinunciare al mondo sensibile, riappare ora nelle Idee per mezzo della κοινωνία. Ma noi ci rendiamo ragione di cotesta esitanza del pensiero Platonico, tosto che consideriamo che in quest' ultima forma di esso il vero problema di Platone è di stabilire o di tentare una deduzione, un passaggio dall'Idee al mondo sensibile mediante l'identità o l'affinità di composizione dei due mondi. Così il risultato del Sofista è la soluzione del problema posto in sul limitare del Parmenide, cioè come sia possibile che nelle Idee avvenga quella stessa comunione degli opposti che si ravvisa nel mondo sensibile, e il risultato dei due dialoghi collima perfettamente.²

Che Platone sorpassi il Dualismo nel Sofista, il Teichmüller tenta di provarlo anche con due passi fugaci³ dei quali però nessuno ha il significato e il valore che egli crede scuoprirvi. Nel primo difatti non si rigetta già la separazione (ἀποχωρίζειν) dell'Idee dalla materia, ma evidentemente quella delle idee tra loro; perchè altrimenti non sarebbe possibile il pensiero e il discorso (λόγος) mentre essi nascono dalla mutua complicazione delle idee (διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν 259 E). Nell'altro non si tratta del Dualismo in generale, ma della spiegazione meccanica dell'universo (che questi ele-

¹ Perchè fosse vero che nel Sofista sia assolutamente rigettato il dualismo dei due principii, bisognerebbe anche concedere al Teichmüller che il non-ente del Sofista, fosse lo stesso che la materia del Timeo che s'intrecci qui coll'Essere. Ora questo è indubitabilmente escluso da Platone perchè il non-ente nasce dalla mutua negazione delle Idee ed è la stessa cosa che il diverso. Soph., 257 B: ὁπόταν τὸ μὴ ὄν λέγωμεν οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος ἀλλ' ἕτερον μόνον. Cfr. 258 D.

² Il Bonitz che suppone il Timeo posteriore al Sofista riesce a mala pena a spiegare come dopo la κοινωνία del Sofista, Platone ricalchi nel Timeo la sua antica via, e rivesta di mitiche descrizioni l'infecundità delle sue idee separate dal mondo.

³ Soph., 259 E e 242 D.

menti materiali sien due o tre), e *μύθος* è chiamata anche la dottrina panteistica degli Eleati e di Parmenide (Zeller, *Op. cit.*, pag. 623. 1).

Il Teichmüller non ha toccato punto del luogo del Fedone da cui lo Zeller ricava che le Idee platoniche son considerate come tante forze; per cui non ci tratteremo a parlarne lungamente.

Le Idee nel Fedone ci si appalesano in due modi, ora come cause finali ora come cause esemplari (l' *ἄριστον* e l' *αἰτία*), poichè di cause veramente efficienti nel senso Aristotelico qui non vi ha parola. Questi due modi però son due punti di vista d' un' unica cosa; una profonda distinzione tra cause formali e finali è sconosciuta a Platone. ¹ Noi vedemmo già la trascendenza delle Idee nel Fedone, come cause finali, nè importa tornarci su. Nè preme fermarci a dimostrare che quivi le idee non son vere cause efficienti, come osserva Aristotele, ma soltanto formali e perciò trascendenti; basta ricordare come sia incerto Platone nel determinare il rapporto che lega le idee alle cose sensibili (*εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπη δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη* Fed. 100 D). Da ch'è si raccoglie quanto sia giusta sotto questo aspetto la critica Aristotelica, checchè voglia dirne il Teichmüller. Aristotele non conosce altro dialogo se non il Fedone dove si accenni alle idee come cause efficienti, forse perchè in esso quest' intuizione è più chiara che negli altri dialoghi. Le cause enumerate da Platone per lui son due, la formale (*τὴν τοῦ τί ἐστὶ, μορφή καὶ τὸ εἶδος*) e la materiale (*τὴν κατὰ τὴν ὕλην*). ² Se non che a queste due è forza aggiungerne una terza, e Platone stesso n' ha sentito il bisogno, ma egli come gli altri (continua Aristotele) la intravede, più che non la dimostri e la determini. ³ Tuttavia per Platone le Idee tengono luogo di

¹ Dieck, *Unters.*, ec. C. IV, pag. 23; Zeller, *Op. cit.*, pag. 576. 1. Noi non possiamo ammettere che il *νοῦς* nel Fedone sia la « causa per la Causalità delle Idee » e che quivi sia espressa l'immanenza delle Idee in Dio, come crede il Dieck (pag. 19-20). Il *νοῦς πάντων αἰτίας* è più un desideratum del Socrate Platonico rispetto alla filosofia d' Anassagora che una vera e propria dottrina di Platone. La vera dottrina Platonica comincia quando Socrate s' accinge a dimostrare che la vera causa *γένεσις καὶ φθοράς* sta nell' esemplarità delle Idee. E difatti quando Socrate dice che il bello è per il bello in sè *εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε [?] ὅπη δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη* esclude che le idee operino per virtù d' un *νοῦς*; a meno che questo concetto non si voglia veder sottinteso nell' ultime parole, supposizione arbitraria e priva d' ogni fondamento (Dieck, pag. 25) perchè Socrate subito dopo si dichiara pienamente soddisfatto di questa specie di causa che son l' idee *τοῦτο γὰρ μοι δοκεῖ ἀσφαλέστατον εἶναι κἄμαυτῷ ἀποκρίνασθαι καὶ ἄλλω, καὶ τούτου ἐχόμενος ἡγοῦμαι οὐκ ἂν ποτε πεσεῖν.... ὅτι τῷ καλῷ τὰ καλὰ γίνονται καλὰ*. Che poi nel Fedone non vi sia deduzione alcuna delle Idee dall' Idea più alta del Bene, come vuole il Dieck (pag. 24) si rileva da ciò che al 100 B l' Idea del Bene (*ἀγαθὸν αὐτὸ καὶ αὐτό*) è messa al pari delle altre idee.

² Arist., *Met.*, I, 6. 988. 7. *De Gen. et Corrupt.*, II, 9. 335. 4.

³ *De Gen.*, II, 9. 335. 5: *δεῖ δὲ προσεῖναι καὶ τὴν τρίτην, ἣν ἅπαντες μὲν οὐκ ἐπιδέκονται, λέγει δ' οὐδαίς*. « Si deve forse concludere, soggiunge il Teichmüller (*Studien*,

cause efficienti, poichè nel Fedone son chiamate cause della generazione e della corruzione. ¹ Ed Aristotele critica cotesta dottrina soggiungendo che la sanità è prodotta dal medico non dall' idea della salute, che un uomo genera l' altr' uomo e non già l' idea d' uomo; ed ha ragione in questo senso che Platone non ha mai saputo determinare come l' idea s' intrecci col fatto, e sebbene nello stesso dialogo abbia distinto l' αἰτία dal συναίτιον, non ha mai detto che cos' è la παρουσία la κοινωνία la μετάσχεσις e così via, nè ha dato più valore all' una che all' altra. ² La causalità delle Idee nel Fedone, dice Aristotele, è astrattissima e indeterminata; e rimarrà sempre finchè non si ponga in chiara luce come il principio formale (τὸ τί ἦν εἶναι) attuandosi nell' individuo divenga forza viva della natura.

E nemmeno possiamo ragionevolmente rimproverare ad Aristotele come fanno il Fouillée, il Bertini, il Bonitz ed anche lo Zeller ³ ed il Rettig, ⁴ d' aver passato sotto silenzio il Demiurgo del Timeo come causa efficiente delle cose, mentre egli vi allude evidentemente con le parole τί ἐστι τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλεπν; (*Met.*, I, 9, 992) « che cos' è quest' artefice che contempla le idee? » Aristotele non sapeva rendersi ragione dell' efficienza d' entità impersonali come eran le Idee. Ma d' altra parte la mitica descrizione del Timeo non soddisfaceva punto il suo pensiero avido di precisione e di rigore scientifico; per cui egli domanda: a che vale il dire che vi ha un demiurgo il quale opera secondo gli eterni paradimmi che gli stanno dinanzi? ed annovera il demiurgo tra gli infelici espedienti di Platone per spiegare la generazione e il nascimento delle cose.

Tutti i tentativi fin qui fatti da Platone per ricercare nelle Idee il principio di Causalità non hanno adunque distrutto il loro carattere costitutivo che è la separazione dal mondo e la trascendenza. La nostra dimostrazione però sarebbe anche più manchevole e difettosa, se noi tralasciassimo di toccare la questione già tanto agitata dai critici sui quattro principii del Filebo e soprattutto dei due ultimi il πέρας (limite) e l' αἰτία

pag. 265), da questa affermazione, che il Filebo è apocrifo? Ma allora anche il Timeo e il Fedone dovrebbero essere apocrifi poichè in entrambi la Causa efficiente è molte volte distinta dall' Idea. » Aristotele non vuol dir altro se non che Platone non è mai arrivato al vero concetto di causa efficiente così nel Fedone come nel Filebo e nel Timeo perchè non ha spiegato come questa si traduca nel mondo.

¹ *De Gen. et corrupt.*, II, 9. 335. 5. Δεῖ δὲ προσεῖναι καὶ τὴν τρίτην, ἣν ἅπαντες μὲν ὀνειρώττουσι λέγει δ' οὐδεὶς, ἀλλ' οἱ μὲν ἱκανὴν ᾤθησαν αἰτίαν εἶναι πρὸς τὸ γίνεσθαι τὴν τῶν εἰδῶν φύσιν, ὥσπερ ὁ ἐν Φαίδωνι Σωχράτης.... τὰ εἶδη οἶεται εἶξ ἀνάγκης αἰτία εἶναι καὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς. *Met.*, I, 9. 991. 11.

² *Metaph.*, I, 9. 991. 8. Τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τᾶλλα, κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μετὰφορᾶ; λέγειν ποιητικὰς, XIII, 5. 1079. 4.

³ *Op. cit.*, pag. 580, 1.

⁴ *Ueber αἰτία in Philebos*, nella *Zeitschrift für Philos.*, Bd. 72, pag. 38.

(causa) giacchè anche in questo luogo il Teichmüller tenta di scuoprire il concetto panteistico di Platone. ¹

Anche qui il critico di Dorpat si trova d'accordo cogli' interpreti teisti nell'opinione che il terzo principio o il *πέρας* equivalga alle Idee; se non che il fine è ben diverso nell'uno e negli altri. L'interpretazione teistica tende a far rilevare la corrispondenza del Filebo e del Timeo secondo la quale l'ὄν del Timeo cioè le Idee, risponde al *πέρας* del Filebo. È chiaro che l'altro termine l'*αἰτία τῆς συμμίξεως* non può equivalere se non al *δημιουργὸς καὶ πατὴρ* del Timeo. Questo raffronto ha senza dubbio molto valore e sarebbe inappuntabile ove si concedesse l'identità del *πέρας* e dell'Idee. D'altra parte il Teichmüller ammette anch'egli questa identità, perchè gli si presta mirabilmente a riconoscere anche una volta il concetto dell'immanenza delle idee nel mondo. Ma il difficile allora è lo spiegare a che cosa equivalga e che valore abbia il quarto principio o l'*αἰτία*; e vedremo difatti come il Teichmüller ne dia una spiegazione molto incompiuta. L'interpretazione panteistica e teistica hanno dunque un punto a comune che è la riduzione del *πέρας* all'Idee, e noi per questo lato quindi dovremo toccare anche gli argomenti allegati da critici così autorevoli come il Trendelenberg, lo Stallbaum, il Susemihl, lo Steinhart, il Rettig, il Dieck, il Bertini che più si accostano alla interpretazione teistica.

Noi sappiamo da Aristotele che Platone distingueva i numeri matematici dai numeri ideali; e la diversità stava in ciò che i primi come simili fra di loro si sommano per costituire numeri maggiori, gli altri invece sono diversi l'uno dall'altro, e perciò non ammettono addizione. ² Si tratta ora di vedere se il *πέρας* corrisponde all'una o all'altra di queste due specie; cioè se sia idea, o se esprima i rapporti matematici del sensibile. ³

Il Teichmüller osserva innanzi tutto ⁴ che i due contrapposti del finito e dell'infinito debbono appartenere ad una stessa categoria. Se, poniamo, l'infinito è il calore dell'atmosfera, la temperatura simmetrica

¹ Questa discussione sui quattro generi del Filebo fu, con poche mutazioni, pubblicata nella *Filosofia delle Scuole Italiane*, ottobre 1880, pag. 197-233 col titolo « Del vero senso dell'*αἰτία* nel Filebo Platonico » cfr. Teichmüller in *Literarische Fehden*, pag. 236.

² *Metaph.*, I, 6. 987. 3. Ἐπεὶ δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἶδη, τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναι φησὶ μεταξὺ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν τῷ ἀίδια καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δ' εἰδῶν, τῷ τὰ μὲν πολλὰ ἅττα ὁμοία εἶναι τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἐν ἑαυστῷ μόνον. 9. 991. 29. 992. 13; VI, 1003; XII, 6. 1080; XIII, 9. 1085.

³ Nell'una e nell'altra ipotesi però il Teichmüller ha sempre contro di sé l'autorità d'Aristotele. *Metaph.*, XII, 6. 1080. b 11: τὸν μὲν ἔχοντα τὸ πρότερον καὶ ὕστερον τὰς ιδίαις, τὸν δὲ μαθηματικὸν παρὰ τὰς ιδίαις καὶ τὰ αἰσθητὰ καὶ χωριστοὺς ἀποτέλους τῶν αἰσθητῶν, nel che appunto, secondo Aristotele, Platone si distingue dai Pitagorici. *Metaph.*, I, 6. 987. 4.

⁴ Teichmüller, *Studien*, ec., pag. 257.

nasce solo da una misura che si riferisce al caldo o al freddo dell'aria, così è nella musica, nella sanità, nella bellezza, e in tutti gli altri casi in cui si scuopre un elemento indeterminato e un rapporto fisso che lo determina. Per cui non si posson formulare delle proposizioni matematiche astratte, che valgano per tutti questi ordini; nè quindi del πέρας si potrebbe fare una vera categoria, se gli si attribuisce il valore che gli dà lo Zeller, cioè di un rapporto matematico. Sennonchè bisogna por mente che Platone non intende punto di stabilire un rapporto numerico che valga sia nel fissare l'armonia musicale, come il giusto, temperamento degli elementi corporei che costituisce la sanità, e così di tutti gli altri casi; ma egli intende solo di stabilire come ogni ordine di cose ha una misura matematica, che in generale egli esprime con la voce « limite », sebbene questa misura abbia grande ricchezza di forme a seconda dei diversi ordini di fatti. In secondo luogo il Teichmüller obietta che il πέρας non può limitarsi all'ordine matematico, numerico o geometrico, perchè abbraccia ancora altri termini, e si estende anche all'ordine etico. E difatti ogni vizio morale ogni πονηρία è tale perchè manca del νόμος e della τάξις, πέρας ἔχοντα (26 B) e poteva bene aggiungere, anche all'ordine estetico; poichè anche secondo il Politico l'essenza delle arti (τέχναι) si riferisce a questa misura (μέτριον, μέτρησις 284 A). Ma se noi pensiamo che nel IV della Repubblica la δικαιοσύνη sta appunto nell'armonica limitazione delle diverse parti dell'anima e delle loro attività, noi ci accorgiamo che Platone metaforicamente trasporta alle facoltà dell'anima quella misura quantitativa, quel rapporto numerico quel πέρας, che nell'organismo conduce al temperamento dei vari elementi cioè all'ὕγητα. Come ogni male nel corpo, secondo che dice il Timeo, sta in un più o in un meno, e l'ufficio del medico sta nel porre ordine e misura, così anche ogni vizio dell'anima sta nell'ἄπειρον e la educazione sola, può ricondurci col πέρας la legge e l'ordine. Un argomento inverso adduce all'incontro lo Zeller ¹ per combattere la riduzione del πέρας alle Idee. E nel fatto la definizione che ce ne dà il Filebo (25 A) esprime soltanto rapporti matematici e numerici, come il doppio, l'uguale, il proporzionale, non già i caratteri che costituiscono l'idee. ² E le stesse determinazioni del πέρας son ripetute più sotto al 25 E. ³

¹ Zeller, *Philos. d. Griech.*, II, 1, pag. 577-78.

² Fil., 25, A. Οὐκοῦν τὰ μὴ δεχόμενα ταῦτα, τούτων δὲ τάναντια πάντα δεχόμενα, πρῶτον μὲν τὸ ἴσον καὶ ἰσότητα, μετὰ δὲ τὸ ἴσον τὸ διπλάσιον καὶ πᾶν ὃ τί περ ἂν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἢ μέτρον ἢ πρὸς μέτρον, ταῦτα ξύμπαντ' εἰς τὸ πέρας ἀπολογιζόμενοι καλῶς ἂν δοκοῖμεν δρᾶν τοῦτο.

³ Fil., 25, E. Τὴν τοῦ ἴσου καὶ διπλασίου, καὶ ὁποῖα παύει πρὸς ἄλληλα τάναντια διαφόρως ἔχοντα, σύμμετρα δὲ καὶ σύμφωνα ἐνθεις' ἀριθμὸν ἀπεργάζεται. Il Susemihl stesso, *Genet. Entw. d. Platon. Phil.*, II, 1, riconosce che il 25 A, D del Filebo si oppone all'interpretazione del πέρας come Idee. Del che si meraviglia il Rettig, *Ueber aitia im Phil.*, nella *Zeitschrift f. Phil.*, 1878, pag. 31, nota.

A questa grave difficoltà di riporre nel *πέρας* del Filebo le idee hanno tentato di rispondere il Brandis, e dietro lui il Dieck, il Bertini e il Rettig. Il Brandis, ¹ in ciò seguito dal Dieck, ² osservava che se la descrizione del *πέρας* è incompiuta come descrizione delle Idee, ciò deriva appunto dall'esser qui contrapposto all' *ἄπειρον*, per cui solo è rilevato quest'aspetto della natura ideale, senza che però sien con questo esclusi tutti li altri caratteri. Ma questa risposta non tiene se si osservi, come notava anche lo Zeller, ³ che qui la descrizione del *πέρας* ha tutta l'aria d'esser compiuta e di avere un valore universale pari a quella dell' *ἄπειρον* del *συμμισγόμενον* e dell' *αἰτία* come principi universali dell' Essere. Nè maggior fondamento ha l'opposta opinione dello Steinhart, secondo il quale il *πέρας* avrebbe caratteri assai diversi fra loro secondo i vari modi in cui si contrappone all' opposto principio dell' indeterminato. ⁴ Il Bertini all' incontro concede che il senso fondamentale del *πέρας* sia quello di limite matematico; ⁵ « ma non si può negare, egli dice, che in una filosofia così propensa » a pitagoreggiare come la platonica, specialmente nell'ultimo periodo (nel » Timeo le differenze fra i quattro elementi si spiegano per le varie figure » geometriche delle molecole), il *πέρας*, non abbia potuto significare le » idee attuate nella materia nell' *ἄπειρον*. » In questo modo il Bertini vorrebbe riconoscere nel « limite » del Filebo que' numeri ideali che Aristotele attribuisce a Platone come una delle ultime forme delle sue speculazioni. ⁶ Che il *πέρας* però non possa corrispondere ai « numeri ideali » (*ἀριθμοὶ εἰδητικοί*) si ricava da queste due osservazioni: che i numeri

¹ Brandis, *Griech. Römisch. Philos.*, II, 332.

² Dieck, *Unters. zur Plat. Ideenlh.*, pag. 32.

³ Zeller, *Phil. d. Griech.*, II, 1, pag. 578.

⁴ Steinhart, *Platon's Werke*, IV, pag. 641. Leipzig, 1854, cfr. il mio scritto sull' *αἰτία* del Filebo, *Fil. Sc. Ital.* Anno XI, pag. 203.

⁵ Che il nome di *πέρας*, *περατουδής*, τὸ *πέρας ἔχον* sia un'espressione affine alle altre espressioni Platoniche che (*ἰδέα εἶδος*) per indicare l'idee, è un'affermazione che il Rettig (*Ueber αἰτία im Phil.* nella *Zeitsch. f. Phil.*, 1878, pag. 23) non appoggia (nè lo poteva fare) ad alcun testo Platonico. Il luogo del celebre libro delle definizioni (*Metaph.*, IV, 17. 1022. 4) che lo stesso Rettig e il Teichmüller (*Studien*, pag. 260) citano, *Πέρας λέγεται καὶ ἡ οὐσία ἐκάστων, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστω*, ec. non può mai provare che in questo stesso significato sia adoprata la parola *πέρας* nel Filebo, perchè le definizioni di quel libro son tutte proprie d'Aristotele. Questo valore puramente quantitativo del termine trovasi espresso nello scritto pseudoaristotelico: *De Melisso Xenoph. et Gorgia*, 4. 978. 18 (Mullach, *Fragm. phil. graec.*, I, pag. 298) *πέρας δ' ἐν μεγέθει καὶ πλῆθει ἐγγίγνεται, καὶ ἐν ἅπαντι τῷ ποσῷ, ὥστε εἰ μὴ ἔχει πέρας μέγεθος δὲ, ἄπειρον ἐστίν*. Per fermo, come il Teichmüller *Liter. Fehden*, pag. 237, obietta contro di me, Platone non ha creato questo termine, che trovasi già nei Pitagorici. Ma si potrebbe dimostrare che anche nel Pitagorismo il *πέρας* o *πεπερασμένον* ha principalmente questo significato, come si raccoglie dalla testimonianza d'Aristotele e dal frammento di Filolao presso Stobeeo, pag. 468. Cfr. Stallbaum, *Prolegomena in Phil.*, pag. 40. Gothae, 1840.

⁶ Bertini, *N. Interp. delle Idee Plat.* Torino, 1876.

ideali secondo Aristotele sono sostanze separate come le idee; ¹ il πέρας invece è come la forma inerente alla realtà; in secondo luogo i numeri ideali secondo Aristotele, ² eran composti d' un doppio elemento dell' ἔν e dell' ἄπειρον del μέγα e μικρόν che egli chiama anche ἡ ἀόριστος δύας. Ora il πέρας esclude da sé intieramente l' infinito, e non può essere per niun modo le idee. ³

Il Teichmüller però continua ad obbiettare, che nel luogo sopracitato del Filebo (25 A) come parte del πέρας è indicato l' ἴσον che nel Fedone appunto serve ad esprimere l' idea : argomento ripetuto anche dal Rettig. ⁴ Nemmeno questo argomento prova gran fatto, giacchè Platone tanto nel Fedone (74 A 78 D) che nella Repubblica (V, 479 A) adopra nello stesso modo, anzi più copiosamente i concetti di giusto, di bello, di grande e così via. Se si considera però attentamente il contesto dei due luoghi si scorgerà facilmente che una volta si parla dell' « Uguale » come determinazione matematica, un' altra volta si considera come Idea. Nel Fedone è detto che si parla dell' Uguale come si può dire del Bello del Buono e delle altre idee. Ma nel luogo del Filebo l' ἴσον è seguito e congiunto con determinazioni tutte matematiche come il doppio e in generale ogni rapporto numerico. E difatti non v' ha dubbio che Platone non s' apponga al vero quando fa dell' Uguale un' Idea da per sé, mentre è un rapporto che richiede due termini.

L' altra ragione che adduce il Teichmüller, si è che nel Filebo vengono attribuiti al limite quelli stessi caratteri che son tutti propri delle Idee, cioè la stabilità, la permanenza. Il luogo però che allega il nostro critico ⁵ ci palesa soltanto che il πέρας è una semplice determinazione quantitativa (τὸ ποσόν), non già una qualità, un ποιόν; e difatti a questa determinazione di stabilità, nello stesso luogo è contrapposto un moto quantitativo cioè l' accrescimento (προχωρεῖ, καὶ οὐ μένει) e il limite è perfettamente equivalente al μέτρον che è senza dubbio una semplice determinazione matematica. ⁶ Del resto anche dal 25 D E del Filebo si

¹ *Metaph.*, I, 6. 987. 4; XII, 6. 1080. 1: καλῶς ἔχει πάλιν θεωρεῖσθαι τὰ περὶ τοὺς ἀριθμοὺς συμβαίνοντα τοῖς λέγουσιν οὐσίας αὐτοὺς εἶναι χωριστάς, ec.

² *Metaph.*, I, 6. 987. 4; XII, 7. 1081. 8.

³ Il Rettig, (*Op. cit.*, pag. 26) riferisce un passo del XIV della Metafisica d' Aristotele (XIV, 6. 1093. 21) dove è negata la causalità ai « numeri ideali » ἔτι οὐχ οἱ ἐν τοῖς εἰδεῖσιν ἀριθμοὶ αἰτίαι τῶν ἀρμονιῶν καὶ τῶν τοιούτων e molti altri avrebbe potuto addurre: ma nè questo nè gli altri escludono che Platone ponesse le idee e i numeri ideali nel quarto genere dell' αἰτία; anzi sembra piuttosto che in questo luogo Aristotele combatta un' opinione Platonica. Difatti nel luogo sopracitato, XII, 6. 1080. 1, è detto espressamente che per i Platonici i numeri ideali sono τῶν ὄντων αἰτίας πρώτας.

⁴ Rettig, *Op. cit.*, pag. 24.

⁵ *Fileb.*, 24 D: προχωρεῖ γὰρ καὶ οὐ μένει τό τε θερμότερον αἰεὶ καὶ τὸ ψυχρότερον ὡσαύτως τό δὲ ποσὸν ἔσται καὶ ποιὸν ἐπαύσατο.

⁶ La distinzione che il Dieck, *Untersuch. zur Plat. Ideol.*, pag. 33 vuol ricono-

riconosce che il *πέρας* è una determinazione numerica e il Siebeck¹ fa rilevare a questo proposito che l'ένθεισα ἀριθμὸν equivale all'espressione δι' ἀριθμοῦ perchè quivi il numero non è conseguenza ma una condizione vera e propria dell'armonia e dell'accordo.² Nè la sola stabilità basta per trasformare il limite matematico nelle idee platoniche, e anche Aristotele nel passo surriferito della *Metafisica* (I 6 987 3) osserva che per Platone anche le forme matematiche si distinguono dai sensibili per essere « eterne e immutabili. »

Platone, continua il Teichmüller, riadduce l'opposizione di *πέρας* e di ἀπειραν a quella di ἓν e πολλὰ stabilita in sul principio del dialogo.³ Il *πέρας* nel principio del dialogo aveva la stessa funzione che ha la specie, la quale, mentre scompare l'unità generica nei suoi elementi, raccoglie insieme ad unità la moltitudine degli individui. Ma il ricorrere della stessa parola *πέρας* nei due luoghi non può bastare a farcene supporre la perfetta identità di significato. Nell'un caso il *πέρας* determina « l'infinito » come rapporto ordinatore, come misura matematica, nell'altro caso è l'unità specifica conseguita mediante il processo astrattivo. Ad ogni modo però al disopra del *πέρας* è sempre l'ἓν cioè le idee platoniche onde esso è come l'intermediario fra questo e l'infinito (16 E) μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἑνός (τὸ ἀριθμὸν). Platone per questo ci avverte chiaramente che non si debba passare dall'uno all'infinita moltitudine degli individui senza tener conto del numero determinato che sta di mezzo. Egli anzi esclude manifestamente che l'ἓν risponda al *πέρας* e il πολλὰ all'ἀπειρον, quando dice che ciascuno de' generi contiene in sé l'uno e il molti ad un tempo⁴ e più ancora quando afferma (25 D) che il genere del *πέρας* non ha potuto ridurlo all'unità come quello dell'infinito (οὐ συνηγάγομεν εἰς ἓν). E finalmente al 26 D nega anche che esso sia uno di sua natura.

Finalmente come ultimo argomento il Teichmüller osserva che l'indeterminato nel *Filebo* apparisce come ciò tende al fine (τὸ οὐ ἔνεκα), perchè manchevole di esso (τὸ ἐλλειπὲς ἐκείνου), ed il limite come fine d'ogni essenza (οὐ ἔνεκα e οὐσία); ora l'essenza, egli dice, è appunto l'idea. A noi però non è riuscito di scuoprire il fondamento di cotesta affermazione del Teichmüller. L'unico luogo del *Filebo* in cui si accenni al concetto di fine (τὸ οὐ ἔνεκα) è al 53 C dov'è stabilita l'opposizione

scere fra questi due concetti al 26 D: ἐκτὼν μετὰ τοῦ πέρματος ἀπειρασμένων μέτρων non la sappiamo vedere; Siebeck, *Unters. zur Phil. d. Griech.*, pag. 118.

¹ Siebeck, nella *Zeitschrift f. Philos.*, 68. 2. 1876, pag. 272.

² Vedi *Gorgia*, 508 A.

³ Fil., 23 C. Τὸν θεὸν ἐλεγόμεν που τὸ μὲν ἀπειρον δεῖξαι τῶν ὄντων, τὸ δὲ πέρας si riferisce al 16 C: οἱ... παλαιοὶ ταύτην φήμιν παρέθοσαν, ὡς εἰς ἑνὸς μὲν καὶ ἐκ πολλῶν ὄντων τῶν καὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς ξύμφυτον ἔχόντων. Cfr. *Neue Studien*, III, pag. 370

⁴ Fil. 23 E: (πειρώμεθα) νοῆσαι πᾶσι ποτ' ἦν αὐτῶν ἓν καὶ πολλὰ ἐκάτερον.

della γένεσις e dell' οὐσία: ma che questa poi equivalga al πέρας, Platone non lo accenna giammai.

Gli argomenti addotti dal Teichmüller, come si vede, son di grande rilievo, e ci mostrano la profondità della sua mente e la ricchezza del suo sapere. Noi ci siamo sforzati di ribatterli, con qual esito poi giudichi il lettore.¹ Frattanto non dobbiamo tralasciare le ragioni di gran peso accampate dallo Zeller che cioè la definizione del πέρας sia incompatibile coi caratteri delle Idee, che le Idee non si potrebbero mettere in un grado inferiore al Νοῦς,² che nel Filebo vien preferita a tutte le altre la vita composta di ragione e di pensiero, il che non potrebbe darsi se il πέρας fosse l'idea ec.,³ ma non vogliamo tralasciare di osservare, che il divario tra il limite e l'Idea si raccoglie anche dal solo fatto, che il πέρας, come già avvertimmo, è subordinato al mondo ideale, perchè è un suo elemento. Il Sofista pone fuor di dubbio che ciò che quivi si dice della dialettica, come scienza di quest'organismo ideale, si riferisce alla ricerca sull' ἄπειρον e sul πέρας del Filebo,⁴ due elementi che del pari penetrano nel mondo ideale. Così pure il Parmenide, la cui prima parte è riassunta nel Filebo, riesce a dimostrare che nella Idea deve accogliersi tanto l'indeterminato quanto il limite. Per un altro verso invece, siccome il principio del πέρας è comune, ed abbraccia tanto le Idee che le cose, si può dire più universale dell'Idee, e ad ogni modo nell'un caso e nell'altro ben distinto da esse. E un'altra prova che il « limite » abbia in Platone il valore di determinazione quantitativa può

¹ Il Rettig a favore dell'opinione che il πέρας corrisponda al ταῦτόν del Timeo o alle Idee, adduce un altro argomento che per lui è decisivo (*Entscheidend*, pag. 28). Dall'Unione del πέρας coll' ἄπειρον nasce una γένεσιν εἰς οὐσίαν (26 D) una μικτήν καὶ γεγενημένην οὐσίαν (27 B). Ora soltanto l'Idea secondo Platone, egli dice, è condizione dell'essere. Ma il critico qui dimentica, a parer nostro, che vi è appunto l'αἰτία τῆς συμμιξεως cioè l'Idee che forman cotesta unione servendosi dei due elementi, da per sé soli evidentemente passivi, del limite e dell'illimitato. Difatti al 27 A il quarto genere è autore di due cose τὰ γινόμενα e ἔξ ὧν γίγνεται πάντα e però anche del πέρας compreso in quest'ultima categoria. La vera condizione delle cose non son dunque l'ἔξ ὧν nè il δουλῶν ma il δημιουργοῦν e l'αἰτία.

² Il Dieck (*Unters. zur Plat. Ideenl.*, pag. 33), vuol distinguere qui νοῦς e scienza umana, dal νοῦς e scienza divina « che il νοῦς divino sia un prodotto delle Idee non è dottrina Platonica: anche il νοῦς umano non è chiamato un prodotto delle Idee, ma solo dell'Idea del Bene » (Rep. VI, 508 E). Riguardo al primo punto lasciando da parte il luogo del Fedro dove Dio è chiamato divino perchè è colle Idee, osserveremo che nemmeno Platone dice mai che Dio produca le Idee e perciò appunto lo Zeller (e noi lo crediamo) non considera il Dio Platonico come parte integrante del sistema. D'altra parte che la scienza umana sia un risultato delle Idee si raccoglie da tutte le prove Platoniche che Aristotele chiama ἐκ τῶν ἐπιστημῶν.

³ Questa è forse la ragione più debole che adduca lo Zeller, giacchè la vita mista non è superiore alle altre perchè appartenga al terzo genere, ma soltanto rispetto alla natura umana, come notaron già il Bertini, il Dieck, il Rettig.

⁴ Siebeck, nella *Zeitschrift f. Phil.* Bd. 68. 2, pag. 273.

raccogliersi dal Timeo. Quivi si ricerca se i mondi debban ritenersi infiniti oppure finiti (πέρας ἔχοντας 55 C), e a questa dimanda risponde la lunga indagine seguente sulla distribuzione geometrica degli elementi nell'universo.

Di più nel Filebo (26 D) è detto che mentre l'ἄπειρον comprende molti generi, il « limite » ne è difettoso.¹ Ora se il πέρας fosse una cosa stessa colle Idee dovrebbe contenere tanti generi quante Idee si danno, o almeno dovrebbe comprendere i generi dell'ἕσον, del διπλάσιον e tutte l'idee dei rapporti matematici. Più sotto Platone ricerca qual'è la causa delle mescolanze più perfette, e la ritrova appunto nell'Idea del Bene, e che infatti l'Idea del Bene sia causa ce lo dice anche la Repubblica (αἰτία ἐπιστήμης καὶ ἀληθείας) che è qui pienamente d'accordo col Filebo.² Si potrebbe quindi supporre che αἰτία del Filebo rispondesse unicamente all'Idea del Bene, e così difatti ha creduto il Susemihl.³ Se non che già notavano lo Zeller e il Rettig la posizione eccezionale che quest'Idea tiene di fronte a tutte le altre nel VI della Repubblica non è tale da farci concludere ad una differenza specifica come sarebbe nel Filebo. Ma v'ha di più; il luogo stesso di questo dialogo ora citato dimostra l'affinità dell'Idea del Bene con tutte le altre, e pone quindi fuor di dubbio che essa sola non costituisca il genere dell'αἰτία,⁴ il quale si riferisce a tutto quanto l'ordine delle idee. Noi ci dobbiamo finalmente ricordare che nel Fedone (100 B C) le idee sono espressamente chiamate cause (αἰτίαι).⁵ Ora come mai nel Filebo esse verrebbero ad essere escluse affatto al quarto genere dell'αἰτία? e qual differenza poi, correrebbe tra l'idea limite del Filebo e la forma Aristotelica?

Posto adunque in saldo che il πέρας non indichi altro che relazioni matematiche, e perciò profondamente distinto dalle idee, è chiaro che

¹ Fil., 26 D: καὶ μὴν τό γε πέρας οὔτε πολλ' εἶχεν οὔτ' ἐδυσκολαίνομεν ὡς οὐκ ἦν ἐν φύσει. Cfr 30 C.

² Rep., VI, 508 E. Fil., 64 D: καὶ μὴν ξυμπάσης γε μίξεως οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν τὴν αἰτίαν, δι' ἣν ἡ παντὸς ἀξία γίγνεται ἡτισσὺν ἢ τὸ παράπαν οὐδενός; 65 A: λέγωμεν ὡς τοῦτο οἶον ἐν ὁρῶτατ' ἂν αἰτιασάμεθ' ἂν τῶν ἐν τῇ ξυμμίξει, καὶ διὰ τοῦθ' ὡς ἀγαθὸν ὃν τοιαύτην αὐτὴν γεγογέναι.

³ Susemihl, *Genet. Entwick d. Platon. Philos.*, II, 1. pag. 18 e segg. Leipzig, 1857. Siebeck, *Zeitschrift*, ec., pag. 274. Il Dieck, *Unters. zur Pl. Id.*, pag. 35 ha tentato di dare una spiegazione diversa al capo citato del Filebo, e di mostrare che in esso non è espressa punto la causalità dell'Idea del Bene. La sua interpretazione è molto ingegnosa, ma basta dare un'occhiata al contesto del luogo per accorgersi quanto sia arbitraria; il Rettig stesso (*Ueber, αἰτία*, ec., *Zeitsch. f. Phil.* Bd. 72. 1, pag. 43) che ha comuni interessi con lui, confessa che è insufficiente per confutare lo Zeller.

⁴ Fil., 65 A. Οὐκοῦν εἰ μὴ μιᾷ δυνάμει ἰδέα τετραθὸν θηρεῦσαι, σὺν τρισὶ λαβόντες, κάλλει καὶ ξυμμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ, λέγωμεν, ec. Siebeck, *Unters. zur Phil. d. Griech.*, pag. 90. Teichmüller, *Studien zur Gesch.*, ec., pag. 263. 1.

⁵ Phaed., 100 C: τῇ τοιᾷ δὲ αἰτία συγχωρεῖς; Συγχωρῶ ἐγώ. Il Rettig che riporta questo luogo a pag. 28 pare non s'avveda che è contrario alla sua interpretazione dell'αἰτία platonica. Così anche Tim., 53 B: οὕτω δὲ τότε πεφυκότα ταῦτα πρῶτον δι-

l'*αἰτία* nel suo complesso sarà il mondo ideale. La spiegazione che dà il Teichmüller del valore e della funzione di questo genere, se in parte la possiamo accettare, non è perciò men vero che mal s'accorda coi suoi principii. Il Teichmüller ha bisogno di tre principii, due fattori e il loro comune prodotto; il principio ideale e il materiale da un lato e il mondo divenuto l'*ἔκγονος* del Timeo dall'altro, come punto d'incidenza dei due primi che in lui si raccolgono ad unità vivente. La dottrina Platonica adunque per lui non è una dottrina di trinità (Trinitätslehre) perchè i due principii si distinguono logicamente non realmente.¹ Il difficile è quindi per lui spiegare questo quarto principio che sopravviene ai tre prima stabiliti. Le Idee, egli dice, non sono altro che il principio immobile del movimento; ma poichè la ragione secondo un principio del Filebo e del Timeo abita nell'anima e questa vive nel corpo, così le idee accoppiandosi col principio del diverso si raccolgono con esso ad unità nel figlio che è il mondo, « e quest'unità come principio e causa di tutti » i singoli e i molti è il Demiurgo o Zeus, o l'anima del mondo. »² Ma poichè d'ogni verità è causa il Vero, d'ogni bellezza il Bello e così via, si può dire che l'« Idea è causa: non in quanto è diversa dal limite, « ma poichè è lo stesso limite....; nel fattore Ideale bisogna riconoscere » la forma, la causalità, e il principio immobile del movimento. »³ Come » tale, il principio formale nulla produce: ma congiunto colla materia, e in essa realizzato, è la causa d'ogni realtà. »⁴ « L'Idee adunque sono ciò che finalmente determina; esse operano solo perchè costituiscono la Ragione, la quale appartiene al corpo dell'Universo »⁵ « e l'Universo è la vera causa. »⁶

Se si osserva bene, qui nel genere della causa (*αἰτία*) son confusi li altri due del *πέρας* e del *συμμισγόμενον*: ossia di tre generi se ne forma

σχηματίσαστο εἶδαι τε καὶ ἀριθμοῖς presuppone la distinzione tra le idee e i rapporti numerici. In questo modo è tolta via almeno riguardo al Filebo la difficoltà che le Idee da un lato sono nelle cose divenute, dall'altro sono al di là di quelle come osservano l'Ueberweg (*Untersuchungen*, ec., I, 1, pag. 178 e lo Stein, *Sieben Bücher* ec. pag. 207).

¹ Teichmüller, *Studien*, ec., pag. 137, 262. *Platon. Frage*, pag. 62.

² Teichmüller *Studien*, ec., pag. 263: « Dieses Eine als Grund und Ursache von allen Einzelnen und Vielen ist der Demiurg oder Zeus oder die Seele der Welt. »

³ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 264: « Die Idee ist.... Ursache; aber nicht sofern sie von der Gränze verschieden ist. sondern weil sie die Gränze ist.... »

⁴ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 268: « Das Formprincip erzeugt als solches nichts; aber mit dem Stoff verbunden und darin wirklich ist es die Ursache aller Wirklichkeit. »

⁵ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 269: « Die Ideen sind also das zuletzt Bestimmende; sie wirken aber nur, weil sie die Vernunft ausmachen, die dem beseelten Leibe des Alles zugehört. » Come mai il Teichmüller più sopra, pag. 261, avea affermato contro lo Zeller che tra Ragione e Idee secondo Platone v'ha un profondo divario, mentre qui come in molti altri luoghi ne avverte della lor sostanziale identità?

⁶ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 268: « Das All also ist die Ursache. »

uno solo, dove Platoneli ha chiaramente distinti. Nel fatto se l'idee non esistono da per sè e sono la forma immanente del reale, esse debbono equivalere, come confessa il Teichmüller, all'anima del mondo, al ζῶον ἑμφοχον del Filebo; il πέρας insomma equivale alla causa, esso anzi è l'unica e vera causa perchè è l'idea vivente nella realtà sensibile. Se così è, come spiegare che Platone distingue così profondamente il quarto genere da tutti gli altri, fino a chiamarlo ἱκανῶς ἕτερον ἔχεινον? Ha forse mai detto Platone, che il πέρας è la cosa stessa dell'αἰτία e che soltanto logicamente se ne distingue? Ma v'ha di più: l'anima secondo il Teichmüller sarebbe appunto l'Unità dei due Principii e perciò la vera Causa. Essa quindi è identica all'Universo o al mondo vivente (ζῶον) che è il fecondo accoppiamento dei due fattori.¹ È chiaro adunque che l'Universo o l'anima come loro prodotto, non può corrispondere nel Filebo che al terzo elemento che nasce dai due primi, cioè ξομισγόμενον che risponde alla γένεσις del Timeo come già vedemmo. L'αἰτία cioè l'universo così si trova ad essere identica al terzo genere, il composto; ma prima era una cosa stessa col πέρας, dunque πέρας αἰτία e ξομισγόμενον nel concetto del Teichmüller sono equivalenti. Ora questa equivalenza è ben lontana, come ognun vede, dal pensiero Platonico giacchè i tre generi sono ben distinti fra di loro e inconvertibili. Platone nell'ipotesi del Teichmüller avrebbe dovuto porre dapprima il composto cioè il mondo attuale, e in esso poi distinguere i due aspetti, i due elementi del πέρας e dell'ἕτερον per via d'astrazione. Ma questo non è punto il processo del pensiero Platonico. I quattro generi del Filebo son profondamente determinati, e non può fare meraviglia se si pensi alla tendenza di Platone a obbiettivare in tante entità metafisiche indipendenti, le pure astrazioni mentali, che egli annoveri come parte costitutiva dell'Universo il mondo fenomenico la γεγεννημένη οὐσία.² Tanto il πέρας che l'ἕτερον che la mescolanza, e la causa loro posson dirsi originarii.³

Del resto posto che la vera causa del Filebo corrisponda all'Universo che è l'unione sostanziale dei due elementi, del πέρας (Padre) e

¹ Teichmüller, *Platon. Frage*, pag. 66 e 67. « Muss man Beides verknüpfen in eine Einheit, dann erhält man ein lebendiges Wesen (ζῶον), und ein solches ist die Welt. Die Seele ist die Einheit der Principien.

² Per cui non mi par giusta l'affermazione del Susemihl. *Genet. Entwick.*, II, 1, pag. 19. « Rein methaphysisch ist also die Betrachtungsweise auch hier nicht und kann es auch nicht sein, denn die rein metaphysische Sonderung hätte nur den Gegensatz des πέρας und des ἕτερον gegeben und, statt eine selbständige Betrachtung des Gemischten als solchen, zu ermöglichen, vielmehr zu einer Zersetzung desselben in jene beiden Elemente gezwungen. »

³ Nè ciò significa trasformarli in « principii fantastici » come mi rimprovera il Teichmüller, *Literar. Fehden*, pag. 237. Solo deve tenersi per fermo che nella mente geniale di Platone vi era un giusto temperamento di rigore dialettico, e di forza immaginativa, ne vi ha ragione di stabilire una incompatibilità esclusiva fra queste attitudini.

dall' ἄπειρον (Madre) non si spiegherebbe come l' αἰτία sia posta in un genere più alto che il πέρας stesso che è il padre, l' elemento divino e ideale del mondo. Il πέρας non potrebbe servire alla causa che nasce anzi dalla sua partecipazione nel mondo. Platone dice invece Ἄλλο ἄρα καὶ οὐ ταῦτ' αἰτία τ' ἐστὶ καὶ τὸ δουλεῦον εἰς γένεσιν αἰτίας. E che nel δουλεῦον sia compreso anche il πέρας si raccoglie dalle parole che seguono. Οὐκοῦν τὰ μὲν γινόμενα καὶ ἐξ ὧν γίγνεται πάντα, τὰ τρία παρέσχετο ἡμῖν γένη. ¹

Anche lo Zeller non è sempre coerente a se stesso, nel determinare il contenuto dei quattro generi del Filebo. Egli ha posto fuor di dubbio che il πέρας significhi i rapporti matematici. Ma poichè secondo il Timeo l' anima del mondo comprende in sé ad unità tutti i rapporti armonici e matematici del sistema astronomico, quindi essa dev' essere sostanzialmente identica al πέρας del Filebo, e lo Zeller infatti lo ammette in più luoghi. ² Frattanto, egli non può dissimularsi che l' anima del mondo nel Filebo è quell' « anima regale di Zeus » che Platone annovera nel quarto genere dell' αἰτία, non già nel genere del πέρας ³ e difatti l' anima del mondo secondo il Timeo non è un principio originario ma derivato dal ταῦτ' e dal θάτερον, ⁴ mentre il πέρας del Filebo è un elemento originario e semplice. Questa oscillazione dell' insigne storico, rilevata giustamente dal Rettig, ⁵ deriva a nostro parere dal non aver ben penetrato il doppio aspetto del quarto genere del Filebo.

Il Bertini s' era già accorto che nel Filebo si parla d' una doppia αἰτία l' una divina, cosmica l' altra, o per meglio dire, che nel quarto genere son comprese l' anima del mondo (νοῦς) e la vera e propria αἰτία. E nel fatto chi legge attentamente il 28 D-30 E del Filebo si può di leggieri persuadere che qui non si tratta punto nè delle Idee separate nè del Demiurgo trascendente del Timeo, onde per un lato ha ragione il Teichmüller quando dice che causa è il tutto e l' anima dell' Universo.

Platone ricerca a qual genere appartiene la ragione e la scienza (νοῦν καὶ ἐπιστήμην ὁποίου γένος εἶεν); ⁶ e confessa che tutto è ordinato, da una mente come ne attestano il mondo, il sole, la luna; ⁷ e poichè ogni elemento del nostro corpo, come tutto il corpo è dato a noi, nutrito ed avvivato dal corpo dell' Universo, così del pari avendo noi un' anima non si può derivare d' altronde che dall' Universo animato e vivente (τό

¹ Fileb., 27 A. Rettig., *Ueber αἰτία im Phil.* (Zeits., 72. 1, 1878) pag. 33.

² Zeller, *Phil. d. Griech.*, II, 1, pag. 656-57 (1875).

³ Zeller, *Op. cit.*, pag. 558 e pag. 650.

⁴ Tim., 35 A. τρίτον ἐξ ἀμφοῖν, ec.

⁵ Rettig, *Ueber αἰτία im Phil.* (Zeitsch. f. Phil.) pag. 20. La risposta che dà lo Zeller non mi pare che risolva la difficoltà del Rettig. (Zeller, *Phil. d. Griech.*, II, 1. 658. 1).

⁶ Fileb., 28 C.

⁷ Fileb., 28 E: τὸ δὲ νοῦν πάντα διακοσμεῖν αὐτὰ φάναι καὶ τῆς ὀψείας τοῦ κόσμου καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἀστέρων καὶ πάσης τῆς περιφορᾶς ἄξιον. Cfr. Leggi, X, 898 D. Ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τὰ ἄλλα ἀστρα εἴπερ ψυχὴ περιάγει πάντα, ἅρ' οὐ καὶ ἐν ἑκάστῳ;

τοῦ παντὸς σώμα ἐμψυχον ὃν ἐτύγγανε).¹ Ora chi non riconosce qui il κόσμον ζῶν ἐμψυχον ἔννοον del Timeo² che prima non avea posa, e che è divenuto tale per via della Psiche che il Demiurgo v' ha introdotto? Come negare che qui si tratta di quella stessa anima del mondo, che nelle Leggi³ è chiamata causa di tutte le cose belle e brutte, buone e cattive e che circonda e comprende tutte quante le cose (περιάγουσα ἡμῖν πάντα)?

Ma procediamo ancora e vediamo come la corrispondenza di questo luogo coll' anima del mondo del Timeo delle Leggi sia compiuta. Questo genere della causa che è immanente in tutte le cose (ἐν ᾧ πασι τέταρτον ἐνὸν) e fornisce ad esse l' anima (τοῦτ' ἐν μὲν τοῖς παρ' ἡμῖν ψυχὴν τε παρέχον)⁴ che è una perfetta sapienza (πατοίαν σοφίαν) e forma la natura di ciò che nel mondo vi ha di più bello e di più prezioso è quella psiche ottima e la più antica di tutte le cose (τῶν πάντων πρενβυτάτη 896 B) fornita di ragione e di virtù⁵ e causa di tutte le cose, della quale parla il decimo delle Leggi, che è senza dubbio l'anima del mondo. Questa causa, prosegue il Filebo, ordina e dispone tutti i giorni e i mesi, e si chiama a buon diritto ragione e sapienza,⁶ le quali secondo che dice anche il Timeo e le Leggi non possono stare senza l'anima. I luoghi del Timeo e delle Leggi coincidono perfettamente con questo del Filebo. Nel Timeo⁷ il padre del mondo vedendo che senza intelletto l' opera sua sarebbe stata incompiuta e d' altra parte non potendo darsi intelletto senza (χωρίς) un' anima, pose l' intelletto in un' anima e questa nel corpo, e così costruì l' Universo. Nei due luoghi si parla adunque dell' anima razionale che avviva ed ordina il gran corpo dell' Universo, secondo rapporti matematici, ed è a così dire l' ávatára, l' incarnazione vivente delle Idee. Anche il decimo delle Leggi parla di quest' anima che muove il cielo e la terra coi moti che le son propri e con quelli del corpo, e accogliendo in sé la ragione (νοῦν μὲν προσλαβοῦσα) la quale è sempre Dio (αἰεὶ θεὸν) regola alli Dei tutte quante le cose.⁸ E che nel luogo del Filebo si tratti dell' anima del mondo, lo prova la conclusione che Socrate ricava dalla ri-

¹ Fileb., 30 A.

² Tim. 30 B.

³ Leggi X, 896 D. Ἄρ' οὖν τὸ μετὰ τοῦτο ὁμολογεῖν ἀναγκαῖον τῶν τε ἀγαθῶν αἰτίαν εἶναι ψυχὴν καὶ τῶν κακῶν.... καὶ πάντων τῶν ἐναντίων, εἴπερ τῶν πάντων γε αὕτην θήσομεν αἰτίαν;

⁴ Fileb., 30 B.

⁵ Leggi, X, 897 C. Εἰ μὲν... φῶμεν, ἡ ξύμπασα οὐρανοῦ ὁδὸς ἅμα καὶ φορὰ καὶ τῶν ἐν αὐτῷ ὄντων ἀπάντων νοῦ κινήσει καὶ περιφορὰ καὶ λογισμοῖς ὁμοίαν φύσιν ἔχει καὶ ξυγγενὴς ἔρχεται, δῆλον, ὡς τὴν ἀρίστην ψυχὴν φατέον ἐπιμελεῖσθαι τοῦ κόσμου παντὸς, ec.

⁶ Fileb., 30 C: αἰτία οὐ φαύλη κοσμοῦσά τε καὶ συντάττουσα ἐνιαυτοῦς τε καὶ ὥρας καὶ μῆνας, σοφία καὶ νοῦς λεγομένη.

⁷ Tim., 30 B: (εὐρίσκειν) νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῷ διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δὲ ἐν σώματι ξυνιστάς, ec. Soph., 249 A.

⁸ Leggi X, 896 E: ἅμιν μὲν δὲ ψυχὴ πάντα τὰ κατ' οὐρανὸν καὶ γῆς καὶ ἐλάτταν 897 B: νοῦν μὲν προσλαβοῦσα αἰεὶ θεὸν ὁρῶς θεοῖς ὁρᾶ καὶ εὐδαίμονα παιδαγωγῇ πάντα.

cerca precedente. « Dunque, egli conclude, confesserai che nella natura di Zeus vi è un' anima regale, e una mente regale, per virtù della causa » ¹ pensiero schiettamente Eracliteo, giacchè il filosofo Efesino (e dietro lui più tardi li Stoici) avea già chiamato Zeus, la forza feconda che avvisa l'universo. ² E Platone chiama anche nel Timeo, il mondo « Dio felice » Dio sensibile e perfetto. ³

Fino a qui sembra che abbiamo data piena ragione al Teichmüller. Sennonchè non dobbiamo dimenticarci che allato a questa ragione cosmica vi ha la vera αἰτία oltremondana, profondamente distinta in questo stesso luogo del Filebo. Anzi « l'anima regale di Zeus », non si può dire causa che in un senso molto largo giacchè l'αἰτία è un principio che sovrasta alla psiche o alla ragione, e n'è la condizione ed è perciò indipendente dal mondo e veramente trascendente. Difatti al 30 D Socrate dice che il νοῦς esiste ed abita nell'anima « per virtù della Causa » (διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν) distinguendo così chiaramente il νοῦς dall'αἰτία. ⁴ Perciò la soluzione della ricerca posta al principio sta in questo, che il νοῦς appartiene al quarto genere dell'αἰτία, ⁵ senza però identificarsi con essa. E a togliere ogni sospetto di identificazione Socrate conclude con queste parole (31 A): νοῦς μὲν αἰτίας ἦν ξυγγενὴς καὶ τούτου σχεδὸν τοῦ γένους. ⁶

Così dunque nel Filebo l'idea ci si appalesa immanente (ἐνὸν) come anima del mondo e trascendente come αἰτία: il νοῦς e la ψυχὴ costituiscono il termine mediano tra i tre generi inferiori ed il quarto genere, e nasce per tal modo un quinto genere. Ciò non può far meraviglia se si ricordi che sull'aprirsi della ricerca dei generi dell'essere, si accenna a que-

¹ Fileb., 30 D: οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἐρείς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχὴν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν.

² Fram., 12 (ediz. Mullach, pag. 316) Clem. Strom., V, 14. « Οἶδα ἐγὼ καὶ Πλάτωνα προσμαρτυροῦντα Ἡρακλείτῳ γράφοντι. » Ἐν τῷ σοφὸν μόνον λέγεσθαι ἐθέλει, καὶ οὐκ ἐθέλει Ζηνὸς οὐνόματι » cfr. Euseb., Praep. evang., XIII, 13. Ζηνός cioè della Vita. Cfr. Mullach, Fragm. philos. graecor., I, pag. 313. Bernays, Rheinisches Museum, VII, 108. Cfr. Tim. 30 B e 34 B.

³ Tim., 34 B εὐδαίμονα θεόν. Tim., 92 C θεὸς αἰσθητός.... τελειώτατος.

⁴ Zeller, Phil. d. Griech., II, 1, pag. 599, n. « Von dieser innerweltlichen Vernunft aber wird die überweltliche unterschieden, wenn es heisst, Zeus besitze eine Königliche Seele und einen Königlichen Verstand, διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν. Der Gottheit im absoluten Sinn Kann ihre Vernunft nicht von einem andern, als ihrer Ursache, mitgetheilt seyn. » Baur, Das Christ. d. Platonis., pag. 288, riconosce pure questa distinzione. Egli dice che il Figlio di Dio nel Platonismo è la conoscenza e la Verità che dipendon dal Bene (il Padre) come la luce e l'occhio dipende dal sole; ed è quel νοῦς e quell'anima regale di Giove che nel Filebo è distinta dalla natura di Dio.

⁵ Fileb., 30 E: νοῦς ἐστὶ γένους τοῦ πάντων αἰτίου λεχθέντος τῶν τεττάρων, 31 A. Νοῦς.... οὐ μὲν γένους ἐστὶ.

⁶ Συγγενής dell'Idee è chiamata l'anima anche nel Fedone, nella Repubblica e nel Timeo.

sto quinto genere che opera la separazione (διάκρισιν) ¹ vale a dire l'idea separata. Socrate all'interrogazione di Protarco avea risposto: « Forse in seguito ne avremo bisogno: per ora non credo. Quando faccia mestieri d'un quinto genere, tu mi perdonerai s'io lo ricerco. » ² I critici di Platone non hanno, a parer nostro, tenuto in quel conto che merita questo cenno fugace ad un quinto genere: e noi crediamo di scuoprilo nell'*αἰτία* che Platone distingue così nettamente dalla ragione e dall'anima del mondo. E questa corrispondenza del principio e della fine di questa ricerca metafisica, ci sembra tanto più verisimile quando pensiamo che nel Timeo son pur descritti questi due aspetti o momenti dell'Idee, in quanto cioè esse si partecipano al sensibile come anima del mondo, e in quanto rimangono immutabili nella loro natura oltremondana. « Se li oggetti matematici, scriveva già lo Zeller, ³ il cui complesso sostanziale è l'anima del mondo, esprimono le leggi eterne e i rapporti del mondo fenomenico, questo elemento che arresta il flusso del divenire in numeri e misure determinate, è l'Idea stessa, in relazione alla quale il diverso raggiunge la stabilità (Phil. 26 A); o come il Timeo s'esprime, la sostanza identica a sè stessa che è rannodata col materiale e divisibile; l'anima del mondo o gli oggetti matematici non sono dunque altro, che l'Idea stessa nel suo rapporto al Non-essere, o ciò che è lo stesso, l'Idea come legge del mondo sensibile. » Ma se nell'*αἰτία* del Filebo non distinguiamo l'altro aspetto delle Idee cioè la trascendenza, allora ha pienamente ragione il Teichmüller, che l'Idea è una cosa stessa coll'anima del mondo, e che è la vera causa della realtà, in quanto si congiunge colla materia.

E ad un'altra conseguenza non si può nemmeno sfuggire. La mente e l'anima umana, la quale in un certo senso appartiene al quarto genere giacchè al pari dell'anima del mondo mette ordine ed armonia nelli elementi corporei e nelle incomposte passioni, verrebbe ad esser confusa coll'Idea, suo eterno oggetto, che per « infinito eccesso » la trascende. Lo Zeller non si dissimula questa difficoltà, ed afferma riso-

¹ Fileb., 23 D. Μῶν οὖν σοι καὶ πέμπτον προσδεῖσαι διάκρισιν τινος δυναμένου.

² Ibid. Τάχ' ἂν. οὐ μὲν οἶμαι γ' ἐν τῇ νῦν. ἰὰν δέ τι δέη, συγγνώμη πού μοι σὺ μεταδίδωκεται πέμπτον. Si potrebbe forse anche supporre che del quinto genere non si trattasse in questo dialogo, come crede il Susemihl (*Gen. Entw.*, II, 1, pag. 21). Ma allora riescirebbe difficile spiegare la distinzione profonda tra l'*αἰτία* e il νοῦς. Meno ancora ci pare verosimile l'opinione dello Steinhart (*Platon's Werke*, IV, pag. 644. *Einkl. zum Phil.*) che il quinto genere a cui accenna Platone corrisponda a quello « che nel Sofista e nel Parmenide ora indica come Diverso ora come Non-essere, cioè il concetto generale della Diversità di tutte le singole cose tra loro, senza cui nessun singolo nè può esistere nè pensarsi. » I quattro generi del Filebo formano una serie ascendente, e non si ha alcuna ragione di supporre che questo quinto di cui accenna Platone fosse di tanto inferiore agli altri. Il non-essere del Sofista, il molti del Parmenide hanno il loro corrispondente nell'*ἄπειρον* di questo dialogo.

³ Zeller, *Platonische Studien*, pag. 259.

luto che nel genere dell'*ἄττιον* son comprese le idee e il Nus che in fondo coincidono (*Phil. d. Gr.* II, 1, pag. 579); contraddicendo così al principio platonico, da lui stesso enunciato poc'anzi, che il valore della scienza dipende dall'obbietto suo, il quale è sempre in un grado più elevato del pensiero. Si potrebbe qui avanzare una difficoltà: se l'anima del mondo raccoglie ad unità i rapporti matematici, che formano il contenuto del *πέρας*, Platone si sarebbe r avvolto in una grave contraddizione, facendone nel Filebo, due generi diversi tra loro.¹ E certo quest' obbiezione avrebbe un gran peso, quando si concedesse che ciò che è compreso in un genere sia identico con esso, e n' esaurisca tutto il contenuto: il *πέρας* risponde in parte non a tutta l'anima del mondo, perchè questa sebbene sia come il *πέρας* una forma intermedia tra le cose e le Idee, oltre ai rapporti matematici del sensibile è anche principio di movimento nella natura,² dove le forme matematiche, sono incapaci d'imprimere nel mondo un movimento razionale (Leggi e Timeo),³ e di muovere poi sè medesime; il che è confessato in parte dallo Zeller⁴ che del resto identifica l'anima del mondo e il *πέρας* del Filebo, e non riconosce nell'*αἰτία* l'elemento trascendente delle Idee.⁵

La causalità ideale nel Filebo adunque non è veramente efficiente se non in quanto esse si appalesano come anima del mondo; ma la loro natura vera è l'esemplarità e la trascendenza. E in questo modo si può spiegare anche l'altro fatto, che Aristotele criticando le Idee Platoniche sotto questo aspetto non tocca punto dell'*αἰτία* del Filebo, e si limita ad accennare soltanto la causalità delle idee nel Fedone. Aristotele forse non trovava in quel dialogo più determinata l'efficienza ideale, che non fosse

¹ Rettig, *Ueber αἰτία im Phil.* (*Zeitsch. f. Phil.*, 72, 1, pag. 19 e segg.).

² A ragione il Siebeck, *Untersuchungen*, pag. 102 dice che l'anima del mondo rappresenta il *πέρας* divenuto vivente. Leggi X, 896 A; 897 A. Phaedr., 245 C e segg.

³ Tim., 34 B. Il moto circolare è chiamato τῶν ἐπτά (κινήσεων) τὴν περὶ νοῦν καὶ φρόνησιν μάλιστα οὔσαν. Leggi X, 898 A.

⁴ Zeller, *Op. cit.*, pag. 658-59.

⁵ Zeller, *Op. cit.*, pag. 658. « Ja streng genommen, aggiunge egli, müssten wir noch einen Schritt weiter gehen: wir müssten sowohl von der Weltseele als von den Mathematischen Formen sagen, dass sie die Idee selbst als die Formbestimmtheit und das bewegende Princip der Körperwelt seien; denn da die Materie als solche das Nichtseiende sein soll, Kann das reale in der Seele nur die Idee sein. » Ammettendo come facciamo noi che l'anima del mondo del Timeo sia non già il *πέρας*, ma il νοῦς e l'anima di Zeus, si risolve in parte anche l'altra difficoltà del Rettig sopra accennata, che cioè il *πέρας* non sia un τρίτον ἐξ ἑμφοῖν ma un elemento originario. L'anima cosmica del Filebo può dirsi infatti un Composto, giacchè da un lato partecipa dell'Idee e dell'*αἰτία* (συγγενής, διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν) dall'altro si congiunge e si comunica necessariamente col corpo (τὸ τοῦ παντὸς σῶμα ἑμψυχον). E cade quindi l'affermazione del Siebeck (*Op. cit.*, 102) che l'anima del Timeo rassomiglia al terzo genere del Filebo, il « Composto. » Del resto non si può sempre esigere una puntuale corrispondenza di concetti in tutti i dialoghi platonici.

in questo; anzi nel Filebo la vera funzione causale era piuttosto attribuita « all'anima regale di Zeus che investe ed avvia l'Universo, » che non alle Idee le quali hanno soltanto il nome non la natura d'*αἰτία*, che son cause di diritto, non già di fatto.

Lo sviluppo della dottrina delle Idee, va di pari passo colla dottrina delle loro relazioni col mondo. Abbiamo visto nel Fedone, nella Repubblica, nel Timeo, dove l' Idee sono entità obbiettive, la loro efficienza è soltanto esemplare e finale; è per la bellezza che le cose son belle, per la bontà che son buone; efficienza che non turba per nulla la loro calma serena che tanto l'assomiglia alle divinità dell'Olimpo Ellenico. Ma a quella guisa che tra li Dei e li uomini la mitologia nazionale poneva li eroi che tenevano ad un tempo dell'umano e del divino, così nella dottrina Platonica si moltiplican le forme intermedie, le quali anzichè annullare, presuppongono e confermano la trascendenza delle Idee. Quel ricco apparato delli elementi che ci si presenta nel Filebo e nel Timeo, sarebbe senza valore e senza significato, se Platone avesse insegnato l'immanenza dell' Idea, al modo che l'intende il Teichmüller. ¹ L'*αἰτία* ideale è collocata al di fuori del mondo perchè ha nel *πέρας* e nel *νόος* come i suoi rappresentanti; a quella guisa che in Aristotele la *φύσις* esercita in luogo del primo ed immobile motore l'attività immanente nelle cose sensibili. Allato a questi tentativi di mediazione, che il Teichmüller, non può spiegare, si manifestava un'altra tendenza a trasformare la concezione originaria delle Idee per raccostarle alla realtà; ed abbiám visto che nel Sofista risguardate in rapporto al pensiero, accolgono in se stesse un certo movimento intellettuale, una scambievole affinità, lontano ricordo del flusso Eracliteo che agita senza posa il sensibile: e nel Parmenide finalmente Platone la rompe risolutamente coll'antica dottrina dell' idee e tenta di stabilire in qualche modo un rapporto tra l'ideale e il reale che poggia sull'affinità e sulla somiglianza dei loro elementi. Così la teorica delle idee-sostanze, si trasmutava in quella dell' idee-numeri, ² non in modo

¹ Teichmüller, *Studien*, ec., pag. 270. « Der Gott ist.... die Seele der Welt, und er hat Vernunft, weil die Ideenwelt, als das ewig Identische in ihm ist; als Seele ist er zugleich das Princip aller Bewegung und somit der Grund alles Werdens. Da ernun das Eine und alles ist, so ist er Kein Einzelnes, Keine Person, ec. »

² La teoria dei numeri ideali è rigettata dal Teichmüller, *Gött. gelehr. Anzeig.*, März 1879, pag. 270; *Liter. Fehden*, pag. 229, come affatto estranea a Platone, e attribuitagli falsamente dal malaccorto Aristotele. Noi passiamo sopra la inverosimiglianza di questa falsa interpretazione d' Aristotele, tanto più strana in questo caso, perchè la testimonianza sua mostra grande esattezza, si nel distinguer la dottrina Platonica delle idee-numeri dalla Pitagorica, come nell'indicarne la posteriorità di fronte alla teoria delle idee; e ci riferiamo alle giuste considerazioni del Tocco, *Ricerche Platoniche*, pag. 162 e seg. Notiamo solo che, com'è oggi riconosciuto da molti, non piccola parte dell'esposizione e della critica di questa dottrina in Aristotele piuttostochè contro Platone è rivolta contro Senocrate Speusippo e contro li altri Platonici. Ma ad ogni modo nel Filebo, che è certo delle opere più tarde di Platone,

però che l'antica natura delle idee come ci attesta Aristotele, venisse meno.

Fin qui abbiamo veduto come i dati che si raccolgono dalle scritture Platoniche mal s'accordano coll'interpretazione panteistica: tocchiamo ora in breve la questione da un altro aspetto, e vediamo se un Panteismo idealistico, come quello escogitato dal Teichmüller, è conciliabile colle schiette dottrine di Platone, e se è scevro affatto di difficoltà.

Nel Platonismo, secondo Teichmüller, noi troviamo due fattori universali, l'Idee da un lato, il Non-essere e la materia dall'altro, e in mezzo ad essi un terzo elemento che è il loro comune prodotto (ἔκγονος) cioè il mondo attuale, e divenuto. Sennonchè era facile avvedersi che in questa concezione trinitaria, il dualismo mal celato ricompariva, e il nostro critico ha dovuto ammettere due presupposti, del pari necessari a salvare il monismo; che questo accoppiamento dei due fattori sia originario, e il prodotto non sia derivato ma coeterno ad essi (a quel modo che la teologia cristiana ammette l'eterna creazione del Logos divino); e che il figlio o il mondo non sia un terzo elemento accanto (neben) ai due principii, ma che entrambi si unifichino in lui, ¹ che vivano solo in lui e per lui. Cotesta deduzione però non ha altro appoggio che il celebre luogo del Timeo che è poi una semplice similitudine (δεῖ προσεικάζειν) dove la materia è assomigliata alla madre, l'idee al padre, e la γένεσις al figlio. ² Ma concesso pure che qui si tratti d'un'intuizione schiettamente filosofica, non se ne può ricavare in nessun modo che qui sia sorpassato il Dualismo. Come nel fatto naturale della generazione il padre e la madre generando il figlio, rimangono tuttavia distinti da lui, e non cessan per questo di vivere indipendenti, così appunto l'ὑποδοχή da un lato, e l'Idee dall'altro esistono sempre al di fuori del mondo; ³ e in

cotesta tendenza pitagorica, che gli antichi indipendentemente da Aristotele attribuivano agli ultimi anni di Platone, è evidente ed innegabile. Nè alcuno potrebbe spiegare come avrebbe potuto prendere tanto sviluppo questa teoria dei numeri nella scuola platonica contemporanea ad Aristotele, se il maestro non l'avesse indirizzata per questa via non tanto colle sue scritture, quanto coll'insegnamento orale, al quale principalmente si riferisce Aristotele.

¹ Teichmüller, *Studien*, ec., pag. 137. *Platon. Frage*, pag. 66. *Neue Studien*, III, 386.

² Tim., 50 D: δεῖ προσεικάζειν τὸ μὲν διχόμενον μητρὶ, τὸ δ' ὄν πατρὶ, τὴν δὲ μετὰ τούτων φύσιν ἐκγόνῳ.

³ Questa trilogia di Padre di Madre e di Figlio non è originale in Platone come nota il Teichmüller, *Neue Studien*, III, pag. 395 e trovasi già in Grecia presso i Pitagorici, e presso gli Egiziani nel mito religioso di Osiride di Iside e di Oros loro figlio. Onde Plutarco ravvicinò la dottrina Platonica al mito Egiziano (*De Isid. et Osir.*, 49 e 54). Anche nella sua interpretazione allegorica però Oros cioè il mondo non è la perfetta unità dei Principii. *De Isid. et Osir.*, 57. Ὁ δὲ γινόμενος ἐκ τούτων κόσμος καὶ ὧρος οὐκ αἰδιος οὐδ' ἀπαθής οὐδ' ἀφθαρτος, ἀλλ' αἰγενὲς ὢν, μηχανᾶται ταῖς τῶν παθῶν μεταβολαῖς καὶ περιόδοις αἰεὶ νέος καὶ μηδέποτε φθαρσόμενος διαμένειν. Onde Oros viene rimproverato da Tifone come illegittimo figlio di Osiride.

questi non vive se non la venerata immagine del Padre appunto come il θεομορδής del quarto della Repubblica è un genere o un εἶδος che ha una realtà propria, sebbene medii tra il λογιστικόν da un lato e l'ἐπιθυμητικόν dall' altro. ¹ Il Teichmüller, qui vuole anticipare evidentemente l' idea dell' incarnazione del Logos cristiano, nella quale il Padre è tutto nel figlio e insieme è distinto da lui; ² e ravvicina ³ questa dottrina Platonica al Dogma della Chiesa sulla Omusia del Padre e del Figlio stabilita nel celebre concilio di Nicea e alla dottrina del Patripassionismo, combattuta dagli Ariani e vigorosamente sostenuta contro loro da Atanasio. Poichè secondo essa il Padre è veramente impassibile (ἀπαθής dice Aristotele), mentre il Figlio è passivo per il lato umano, impassibile anch' egli dal lato divino cioè come νοῦς. In questo modo è stabilita l'immanenza e salvata insieme la trascendenza. ⁴

Ritornando a Platone, tutto quanto il Timeo, che il Teichmüller, più specialmente invoca a suo favore, presuppone e rafferma il dualismo dell' idee e della materia. Il mondo innanzi tutto non è originario ma è derivato perchè sensibile; ⁵ nè quindi può colmare l' abisso che disgiunge i due principii. In una parola la produzione del mondo, non è rappresentata nel Timeo come un fatto necessario e primitivo, come nelle dottrine panteistiche. La profonda distinzione tra i due mondi risulta anche dal 30 D dove si contrappone un mondo che abbraccia li animali intelligibili (νοητά ζῷα), questo mondo (ὅδε ὁ κόσμος) che contiene i viventi sensibili (θρέμματα ὀρατά). Poco appresso si ricerca se il mondo sia uno o molti; e si risponde che dev' essere uno perchè fatto secondo un esemplare. ⁶ Difatti il mondo intelligibile

¹ Il Patrizzi alludendo alla critica d'Aristotele dice « Itaque quomodo ideae substantiae rerum existentes seorsum fuerint? — Sunt quidem ideae per se essentiae, et verae essentiae, sed essentiae inferiorum non sunt, nisi pater, et sol sicut filii essentiae. » Patricius, *Discuss. Peripat.*, tom. III, lib. V.

² Joh., *Evang.*, I, 1: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Identità del Verbo col mondo. Ibid., 9. Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα.... 10 ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο. καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.

³ *Studien z. G. d. B.*, pag. 506 e seg. *Liter. Fehden*, pag. 224.

⁴ Deve notarsi che la dottrina della Omusia di Atanasio si tiene in mezzo fra i due estremi del Dualismo Ariano e Sabelliniano, come del Patripassionismo di Prassea e di Epigono, le quali dottrine eran due opposte conseguenze della dottrina che nella storia dei dogmi è chiamata Monarchianismo (Baur, *Lehrbuch der christl. Dogmengeschichte*, pag. 143 Ueberweg, *Grundriss*, II, pag. 56 (5^a Ediz.) Del resto la teoria conciliativa sviluppata da Atanasio, accettata dalla Chiesa, e fissata come dogma, trovavasi, mi sembra, già prima in Noeto di Smirna. Theodor., *haer. fabul.*, 3, 3: ἵνα φασιν εἶναι θεὸν καὶ πατέρα τῶν ὅλων δημιουργόν — ἐγέννητον μὲν ἐξ ἀρχῆς, γεννητὸν δὲ ὅτε ἐκ παρθεῖνου γεννηθῆναι ἠθέλησεν. ἀπαθῆ καὶ ἀθάνατον καὶ πάλιν αὐτὸν παθῆτὸν καὶ θνητόν, ec. Onde Ippolito nota il rapporto che questa teoria ha colla dottrina di Eraclito sulla identità dei contrari.

⁵ Tim., 28 B: γέγονεν. ὁρατός γάρ ἄπτός τί ἐστιν καὶ σῶμα ἔχων.

⁶ Ibid., 31 A: ἵνα, εἴπερ κατὰ τὸ παράδειγμα δημιουργημένος ἔσται.

(τὸ περιέχον τὰ νοητὰ ζῶα) non può mai unirsi col diverso, altrimenti vi sarebbe un terzo mondo che li comprenderebbe ambedue; e il mondo sensibile allora (τόδε) sarebbe fatto a somiglianza non dei due elementi (l'uno-e il diverso) ma di quello che li conterrebbe. ¹ L'unità, adunque, non è intrinseca al mondo, il quale di per sé è soltanto un σωματοειδὲς καὶ ὁρατὸν ἀπτόν. Anche l'anima del mondo, non esclude punto la persistenza del principio ideale al di fuori di sé; l'anima del Timeo non è l'unità del ταῦτόν e del ἕτερον ma è un terzo elemento che partecipa soltanto ad ambedue (τρίτον ἐξ ἀμφοῖν); ² e l'irreconciliabile natura dei due principii rinasce anche nel suo seno, giacchè il diverso o il non essere si accoppia coll' identico soltanto per forza (βία). ³ Il mondo adunque non è figlio e insieme il Padre, non è il vero Dio, e l'unità seconda dei contrari. Quando il Padre vuol rendere il mondo ἄγαλμα τῶν αἰθίων θεῶν, anche più perfetto, cerca di renderlo simile all'esemplare. Ora questo è un ζῶον (37 D), e il Padre cercò appunto di far tale anche questo mondo εἰς δύνανμιν. ἡ μὲν οὖν τοῦ ζῶου (cioè il παράδειγμα) φύσις ἐτύγγχανεν οὕσα αἰώνιος, καὶ τοῦτο μὲν δὴ τῷ γεννητῷ παντελῶς προσάπτειν οὐκ ἔστι δυνατόν. εἰκὼ δ' ἐπινοεῖ κινητὸν τινα αἰῶνος ποιῆσαι. La materia Platonica è in preda ad una inesorabile ἀνάγκη ribelle all'opera, la ragione, onde questa può solo attuare l'idea nel mondo in un modo limitato. ⁴ Questa specie di causa errante (τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας 47 E) è quella che Aristotele chiama dietro il concetto Platonico il principio del male (κακοποιόν) ⁵ e che s' intrinseca coll' ὑποδοχή e la τιθήνη. Nel Timeo (48 A) dice che la γένεσις ἐγγενήθη ἐξ ἀνάγκης e distingue (68 E) due specie di cause: τὸ θεῖον καὶ τὸ ἀναγκαῖον; ed il principio divino cerca d'attuare la vita felice καθ' ὅσον ἡμῶν ἡ φύσις ἐνδέχεται; opposizione poi ripetuta nel Teeteto ⁶ nella Repubblica ⁷ nel Politico. ⁸ Nè le Leggi contraddicono a questo concetto dualistico di Platone, poichè in esse accanto all'anima benefica vi è anche l'anima malefica

¹ Tim., Τὸ γὰρ περιέχον πάντα, ὅποσα νοητὰ ζῶα, μεθ' ἑτέρου δεύτερον οὐκ ἂν ποτ' εἴη. πάλιν γὰρ ἂν ἕτερον εἶναι τὸ περὶ ἐκείνω θεοὶ ζῶον, οὐ μέρος ἂν εἴτην ἐκείνω, καὶ οὐκ ἂν εἴη ἐκείνοι, ἀλλ' ἐκείνῳ τῷ περιέχοντι τόδ' ἂν ἀφωμοιωμένον λέγοιτο ὁρθότερον.

² Ibid., 35 A. Anche l'Hegel, come vedemmo, si sforza di mostrare che l'anima del mondo è l'Unità dei due opposti « Sie sind nicht drei; das Dritte ist nicht Drittes gegen die Anderen. » Platone invece dice chiaro τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα. Si veda anche quanto è falsa l'idea del Teichmüller che il mondo sia una cosa stessa coll'anima.

³ Ibid., 35 B: τὴν θεοῦ φύσιν δύσμικτον οὕσαν εἰς ταῦτον ξυναρμόττων βία. Il Teichmüller, contraddicendo all'esplicita testimonianza di Platone, nega ricisamente che questo congiungimento dei due principii avvenga con violenza. Vedi Studien, ec., pag. 360.

⁴ Ibid., 46 C.

⁵ Phys., I, 9. 192 a 14.

⁶ Thaet., 176 E. Παραδειγμάτων ἐν τῷ ὄντι ἐστώτων, τοῦ μὲν θεοῦ εὐδαιμονιστάτου, τοῦ δὲ ἀθείου ἀθλιωτάτου.

⁷ Rep., II, 379 C: ὁ θεὸς ἀναίτιος.

⁸ Polit., 273 B; 270 D.

ed affine alle cose irragionevoli.¹ Sulla fine delle leggi Platone dimostra che alla salute dello Stato è necessaria la conoscenza del sommo bene in chi governa, cioè la conoscenza del Divino o la religiosità.² Ora due vie si aprono a chi agogna di conoscere il divino, la Psicologia e la Fisica, ma l'una e l'altra conducono agli effetti non alla causa ultima, a una semplice partecipazione di Dio. Poichè la Psicologia dimostra che l'anima come già avea affermato Platone (Leggi X) è la più antica (πρεσβύτατον) e la più divina tra le cose divenute nel tempo, governando e imprimendo il movimento ai corpi; ma non può dimostrare che l'Anima sia l'Assoluto in cui l'essere e il divenire, la ragione e il senso si identifichino, come vuole Teichmüller.³ Platone si avvicina sempre più ad un concetto monistico dell'universo, ma non riesce a vincere l'antica opposizione dei principii. L'Anima è principio di movimento rispetto ai corpi ma non principio in senso assoluto. E la considerazione fisica e l'Astronomia ci dicono bensì che una mente (νοῦς) ordina e regge l'universo, ma non la considerano nel suo rapporto coll'eterno paradimma, come fa la dialettica.

L'anima del mondo dunque non è intima e intiera conciliazione de' contrarii; e difatti essa partecipa soltanto della ragione, non l'attua pienamente; e si può dire « l'ottimo prodotto tra tutte le cose create. »⁴ E se il cosmo vivente accogliendo in sé questa psiche può chiamarsi a buon dritto secondo l'ultime parole del Timeo « un Dio sensibile, ottimo e perfettissimo » non bisogna dimenticarsi che è anche un Dio divenuto (γέγονεν) che è soltanto un'immagine (εἰκών, μίμημα) del fattore ideale, e che il suo rapporto coll'eterno esemplare non oltrepassa la simiglianza (ὁμοιότης).⁵ Il fondo del Timeo è dunque schiettamente dualistico, per quanto Platone moltiplichi i mediatori tra l'idee e le cose.

¹ Leggi X, 896 E; 897 B.

² Teichmüller, *Literarische Fehden*, pag. 207 e seg.

³ *Liter. Fehden*, pag. 209. Il passo delle Leggi XII, 966. Εἰ μὲν ὁ περὶ τὴν ψυχὴν εἰλεγμένον (cfr. X, 896 B) ὡς πρεσβύτατον τε καὶ θείοντατον ἔστι πάντων ὧν κίνησις γένεσιν παραλαβοῦσα ἀνάσσει οὐσίαν ἐπόρσειν, è interpretato dal Teichmüller in un modo, mi sembra, in parte arbitrario. L'« antichissimo » è per lui metafora e significa l'eterno. Qui non si tratta che di una priorità logica o metafisica. La κίνησις è il mondo ideale o il νοῦς del Timeo, la γένεσις è il σῶμα. L'anima comprende l'uno e l'altro come suoi momenti e sue parti, è l'unità dei principii. Il senso di questo luogo è per noi ben diverso. L'animo, vuol dire Platone, è la più antica fra quante cose furon generate (γένεσιν παραλαβοῦσα) nel tempo (κάλλιστος τῶν γεγονότων Tim., 29 A). L'anima dunque non è eterna, ma come dice Platone poco appresso 967 D: πρεσβύτατον ἀπάντων ὅσα γονὲς μετέληθεν. E Aristotele ci conferma che l'anima per Platone è divenuta e generata col mondo *Metaph.*, XII, 6: ὕστερον γὰρ καὶ ἅμα τῷ οὐρανῷ ἡ ψυχὴ, ὡς φησι: e al di fuori di essa rimane l'eterno esemplare secondo cui è formata.

⁴ Tim., 36 E: λογισμὸς δὲ μετέχουσα καὶ ἁρμονίας ψυχῇ.

⁵ Tim., 37 A: τῶν νοητῶν ἀπὸ τοῦ ἀρίστου ἀρίστη γενομένη τῶν γυναικῶν.

⁶ Polit., 270 D.

Sennonchè l'interpretazione Panteistica del Teichmüller mentre da una parte trascura uno dei principii fondamentali del Platonismo, dall'altra non sviluppa tutte le conseguenze dell'altro presupposto Platonico e quindi non risolve il problema della realtà, che è secondo questo critico il vero problema di Platone.

I due principii fondamentali del Platonismo, come ha profondamente rilevato lo Zeller, sono questi: da un lato che le idee sono il principio fisso, immutabile, eterno, che si oppone alla vicenda infaticata del divenire fenomenico; dall'altro, che esse sono la vera, la sola realtà, e che le cose sono in quanto partecipano alle idee. Ambedue sono il risultato della tendenza essenziale a Platone di sollevarsi all'idee, ambedue scaturiscono da questo profondo bisogno; ma sviluppati in tutte le loro conseguenze riescono senza fallo a due opposti risultati che si distruggono a vicenda; da una parte, a un Dualismo irreconciliabile fra le idee e le cose, dall'altra a un Monismo, a un Panteismo ideale. Quest'intima contraddizione che vizia tutto l'idealismo Platonico, è quella stessa che si presenta nella teologia, ove Dio è concepito come intelligenza creatrice e insieme come una sostanza assoluta che in nulla partecipa delle imperfezioni delle cose finite.

Il Teichmüller non si è accorto che questi due elementi s'intrecciano, si combattono nella coscienza del filosofo Ateniese, e che finalmente il primo di essi prevale, e i due mondi, il sensibile e l'ideale rimangono irreconciliabili. Il critico tedesco ha tenuto conto solamente dell'altro elemento che in Platone rimase come un germe, sviluppato poi nelle scuole posteriori e trascurando così l'intimo sviluppo del Platonismo. Quando si considera storicamente la genesi del sistema Platonico, ci accorgiamo che in esso vi è dualismo e panteismo; solochè mentre la trascendenza è la dottrina più sviluppata, l'intuizione monistica resta come una pura tendenza. A Steinhart non è sfuggito questo fatto. « E' sarebbe assurdo, scrive egli, negare questi accenni isolati ad una intuizione profondamente panteistica, quanto il volere perciò accusare Platone di Panteismo, mentre nessun filosofo dell'antichità ha così chiaramente espresso la sovranità di Dio e della Ragione divina sul mon-

¹ Lo Zeller rassomiglia quest'oscillazione a quella che si può ritrovare nello spinozismo. Ma il caso mi sembra un poco diverso. Nello Spinoza abbiamo una dualità originaria d'attributi, e quindi la difficoltà sta nel conciliarla coll'unità superiore della sostanza. Per questa dualità non abbiamo nè idealismo, nè materialismo: e l'opposizione di pensiero e di realtà è già nel seno dell'assoluta sostanza. Ma in Platone abbiamo, se posso così esprimermi, uno solo di questi attributi, o meglio un sol principio ideale che comprende in sé tutta la realtà: per cui il problema nasce, quando questo principio si trova in faccia a un'altra sostanza opposta a lui, che non è un momento essenziale e nemmeno un decadimento primitivo dall'idea, e perciò non è più la sola realtà che vi abbia al mondo.

do. »¹ Che se si pensa come nessuna filosofia ha mai determinato esattamente il rapporto tra la trascendenza e l'immanenza, non è naturale supporre che nemmeno Platone lo avesse determinato? Nella stessa dottrina d'Aristotele, come vedemmo, scuopresi questa lotta indecisa fra la immanenza e la trascendenza ereditata da Platone,² fra il monismo e il dualismo.

Ma pure concesso che il Platonismo debbasi considerare come un sistema monistico, bisogna osservare che dovremmo avere una forma ben diversa di Monismo, e coerente al principio su cui riposa la dottrina platonica. Le Idee essendo l'essere originario debbono avere in sé la ragione d'ogni altro essere; il sensibile non ha entità sua propria, onde bisogna concedere necessariamente che esso non è che il mero fenomeno del noumeno ideale, che è un modo fuggevole della sostanza infinita o l'idea. La conclusione legittima di quel presupposto idealistico è dunque quella che ha formulato lo Zeller coll'« Immanenza delle cose nell'idee »;³ ma non bisogna dimenticare che a cotesta conseguenza non è mai arrivato Platone, e che di cotesta rigorosa deduzione in lui non vi ha traccia alcuna.⁴ Nondimeno se il Teichmüller avesse voluto far Platone sempre coerente a se stesso, sarebbe arrivato a questa conseguenza, che lo Zeller (ricordandosi forse dell'idealismo Hegeliano) ha rigorosamente dedotto. Se Platone fosse stato uno schietto panteista, egli avrebbe dovuto ricercare nell'idea l'origine e la ragione della realtà, dedurla come nell'idealismo assoluto dell'Hegel non presupporla. Nè dicasi che per Platone era necessaria una dualità di principio, perchè la vita nasce solo dalla opposizione e dal contrasto,⁵ mentre vi ha pure per Platone l'idea della vita anche al di fuori

¹ *Platon's Werke*, IV, pag. 645, cfr. Siebeck, *Unters. z. Phil. d. Griech.*, pag. 135.

² Siebeck, *Unters. z. Phil. d. G.*, pag. 240.

³ Zeller, *Phil. d. Griech.* II, 1, pag. 625.

⁴ Lo Zeller (*Op. cit.*, pag. 626, n.) dice: « Chi mi volesse confutare, non dovrebbe contentarsi di dimostrare, che quest'ultime determinazioni (cioè l'opposizione tra l'idee e le cose) si trovano in Platone (il che non impugno), ma dovrebbe mostrare che l'altre non si trovano in lui, e che non son richieste dai presupposti generali del sistema. » Noi concediamo di buon grado che la conclusione dello Zeller sull'Immanenza delle cose nell'Idee, scende legittimamente dai presupposti Platonici, ma neghiamo che questa deduzione sia storica. A noi sembra che qui lo Zeller non si sia liberato dall'influenza della dottrina e dell'interpretazione Hegeliana. Che Platone non abbia mai ammessa questa specie d'immanenza, tacitamente lo presuppone anche lo Zeller allorchè nega che il non-ente del Sofista e il molti ideale del Parmenide sieno altra cosa dal non-ente e dal molti del Timeo, e si rileva p. es. anche da questo luogo del Timeo 52 A: οὐτε τις ταυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλοθεν οὐτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποιῶν. (Tocco, *Ricerche Platoniche*, pag. 136, n. 2.) Del resto lo Zeller malgrado tutte le accuse d'incoerenza che gli lancia il Teichmüller, in questo caso è stato molto più logico di lui.

⁵ *Literarische Fehden*, in IV, *Jahr.*, pag. 239.

di questa mescolanza, e la vita intellettuale s'invigorisce sempre più quanto più l'idea è isolata dal suo opposto.

Ora il Teichmüller non ha nemmeno intraveduto la necessità di cote-
sta deduzione, e nella sua interpretazione rinasce mal celato il Dualismo.
Se Platone fosse stato, com'egli pretende, uno schietto discepolo di
Eraclito avrebbe dovuto ammettere l'unico principio ideale, come legge
eterna del divenire, come principio identico a se stesso, nella vicenda
incessante de' fenomeni. Frattanto per il Teichmüller il mondo vivente
nasce dall'intreccio di due fattori, i quali vivono in lui e del pari in lui
si manifestano. Non vi ha soltanto una *παρουσία* ideale nel mondo, ma
vi ha ugualmente la *παρουσία* del Non-essere. « Il secondo fattore, egli
dice, sebbene non sia conoscibile colla ragione come le Idee, nè si possa
ammettere come un'unità indipendente, nondimeno è necessario al di-
venire del mondo, e perciò eterno come le Idee. »¹ Allato alle idee,
continua altrove,² Platone ammetteva un Secondo Principio, il Non-
essere, necessario a spiegare le cose quanto l'Essere; e lo considerava
anche come un' Idea nel numero de' varii esseri, poichè come Non-
essere era ed è sempre uguale a se stesso.

Se pertanto il Non-essere non può confondersi colle Idee che son
la piena realtà, e se nondimeno l'uno e l'altro principio sono immanenti
nel mondo ne nasce un doppio *ὑποκείμενον* del mondo, una doppia legge
delle cose e si ricade nello schietto Dualismo, che si voleva ad ogni co-
sto distruggere. Nè il nostro espositore ricusa per vero di chiamare dua-
lista Platone, poichè certo non ha dedotto dall'uno il Diverso, e ritiene
come necessario il contrapposto.³ Ma Platone, ei soggiunge, sorride-
rebbe a chi volesse accusarlo di dualismo perchè l'opposizione fra ra-
gione e senso, fra l'Identico e il Diverso è superata nell'Unità del-
l'Anima cosmica, e solo da questa conciliazione degli opposti nasce la
vita. E difatti il principio del Diverso isolato si riduce a un Non-essere,
e il puro essere dell'Idea tende alla partecipazione, senza di che non può
esser conosciuta poichè senza conoscenza non avvi conosciuto, nè intel-
ligibile senza intelletto.⁴ Ma in primo luogo cotesto non è vero racco-
glimento; è piuttosto una giustaposizione, una reciproca limitazione
dei due elementi, una mescolanza (come usa chiamarla il Teichmüller),
non una chimica combinazione. Perchè sia superato il Dualismo bisogna
che i due principii sien rappresentati come due attributi d'un'unica
sostanza come nello Spinozismo; ma nel Platonismo del Teichmüller
l'idee e il Non-essere non sono attributi ma vere sostanze, e la loro
unione nel mondo è incompiuta. Il fatto sta che il contrasto c'era già

¹ Teichmüller, *Studien*, ec., pag. 126.

² Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 136.

³ *Liter. Fehden*, pag. 239 e seg.

⁴ *Ibid.*, pag. 240.

in Platone, dal momento che la materia nel Timeo al pari dell'idea era stata fornita di una natura immutabile in mezzo al vorticoso incalzarsi dei fenomeni; e il Teichmüller sebbene vago di sgruppare tutti i nodi della dottrina Platonica, non lo poté togliere intieramente. Nè per dimostrare il Monismo in Platone si deve affermare che per lui, senza che sieno superate le opposizioni di Ragione e di senso dell' Idea e del Non-essere, tutto sarebbe morto o (come dice il Fedone) avverrebbe all' Universo come al mitico Endimione. ¹ Questa legge del ciclico divenire (ὡς περὶ κύκλῳ περιόντα) avverasi solo nel mondo sensibile; poichè nello stesso Fedone alla vicenda che scuopresi nel mondo fra la veglia e il sonno, fra la morte e la vita sottentra la inconciliabile immobilità degli opposti nel mondo ideale, e la vita come idea è prima dell' unione dei principii. Così all' Idea la partecipazione (μέθεξις) è accidentale non essenziale; ed è un noto principio platonico che l' intelligibile è prima dell' intelletto, che il pensiero è un prodotto dell' idea. L' Idea dunque, a così dire, sornuota a questo immenso naufragio delli esseri sensibili, poichè ne è *toto coelo* disgiunta. Il Teichmüller se n'è accorto e s'è appigliato ad un altro espediente, tentando di conciliare la trascendenza coll' immanenza ideale come due aspetti d' una medesima cosa. ² La trascendenza dell' idee si può ammettere in un doppio senso secondo il Teichmüller. L' idea è trascendente rispetto al singolo che è instabile e fuggitivo; in questo senso anche la forma Aristotelica è trascendente. Sennonchè qui si ripresenta la stessa difficoltà, come cioè la natura assoluta dell' ideale o del divino possa sussistere, mentre esso è necessariamente congiunto col sensibile. E della necessità di questo congiungimento il Teichmüller non dubita punto « Tostochè si consideri che » l' Idee non esistono per sè, egli dice, ³ non posson far più difficoltà » alcuna. Esse non possono esistere prima che il principio dell' Esistenza, cioè la Materia, partecipi ad esse, cioè fino a che i due principii » siano uno solo. » Ma dal punto di vista Platonico se l' Idea è parteci-

¹ Phaed., 72 B, C. *Liter. Fehden*, pag. 239. Temo che al pari del Teichmüller esageri il Möller nel suo scritto d'altronde pregevolissimo, *Geschichte der Cosmologie in der griechischen Kirche*, Halle, 1860, quando dice che solo l' Unione dell' uno e del Molteplice fornisce al Divino la vita nel sistema platonico. « Erst in der Welt wird dieser Gott lebendig, weil er, ohne sie (Vielheit) gedacht, nur ruhendes identisches Sein ist.... wie der stoische Pantheismus einen Dualismus in sich hat, so der platonische Dualismus auch einen Pantheismus », pag. 109. Deve però notarsi che egli si riferisce specialmente al Neoplatonismo di Numenio, di Plutarco e degli altri eclettici del secondo secolo. Così piuttosto è proprio del Neoplatonismo Alessandrino quel Panteismo astratto che anche l' Aubé, *St. Justin philosophe*, ec. Paris, 1875, pag. 127 ritrova nella Dialettica di Platone.

² Teichmüller, *Studien*, ec., pag. 276. *Neue Studien*, I, pag. 111. *Plat. Frage*, pag. 85, 114. *Götting. gelehr. Anz.*, März 1880, pag. 262. *Neue Studien*, III, 368.

³ Teichmüller, *Plat. Frage*, pag. 113.

pata non può esser pura; e per schivare cotesta grave difficoltà Platone aveva appunto considerato l'idea come un essere in sè e per sè.

Ma il vero significato della trascendenza Platonica è ben altro per il Teichmüller. Il processo dello spirito è in diretta opposizione colla natura delle cose; giacchè mentre in natura l'idea è indissolubilmente legata colla realtà, lo spirito per via della *καθαρσις* filosofica rientrando nella sua antica natura (*ἀρχαία φύσις* del Timeo) si spoglia di quel che ha di individuale e si confonde coll'obbietto Ideale. In questo processo sta la vera immortalità dello spirito e insieme la vera trascendenza dell'intelligibile; e la trascendenza, egli dice, ha luogo solo mediante la filosofia. »¹

Ora qui nascono delle gravi difficoltà. Queste due intuizioni che costituiscono l'interpretazione del Teichmüller non tengon bene fra di loro. Le idee da un lato sarebbero « necessariamente congiunte col Non-essere »² come forze attive del mondo. Ora come può d'altra parte la filosofia separarle senza distruggerle, come può lo spirito opporsi alla natura delle cose che è l'immanenza del divino nel mondo? E notisi bene che questo distacco che avviene nella mente non è già un processo astrattivo e logico, ma è una vera e piena identificazione del reale e dell'ideale, del subbietivo e dell'oggettivo. Ad ogni modo è certo che l'interprete tedesco non ci ha data ragione di questo moto inverso dello spirito. Come mai l'individuo si solleva al di sopra di sè e si annulla nell'obbietto? E se è la natura universale dell'anima che si solleva alle idee, come può avvenire tutto ciò mentre l'una cosa e l'altra sono identiche fra di loro? Insomma quando secondo il mito d'Ameles (inteso al modo del Teichmüller) l'idea o la natura impersonale dell'anima congiungendosi nell'opposto principio del Non-essere si vanno oscurando e illanguidendo, come può dirsi che il mondo in cui le idee s'intrecciano colla materia è il vero Dio, la sola realtà; che il Padre raggiunge in esso la sua vera attuazione? (*παρουσία*).

Così per un'altra via si ritorna al dualismo: giacchè la ragione (*νοῦς*) e la sapienza costituiscono un mondo indipendente (*χωρισμένον*,

¹ Teichmüller, *Studien*, ec., pag. 276.

² Teichmüller, *Neue Studien*, I, pag. 139. *Plat. Frage*, pag. 113. Il Bertram nota diverse contraddizioni del Teichmüller nel determinare le idee Platoniche (*Unsterblichkeitslehre Plato's*; *Zeitschrift f. Phil.* Bd. 72, 2, pag. 207. 1). « Il principio ideale è l'universale permanente che si manifesta nella vicenda del nascimento e della morte degli individui — ma allato a questo Teichmüller parla anche delle Idee individuali in Platone. « La cosa è un radunamento di più idee nel principio di divenire, mediante l'idea dell'unità » (*Studien*, pag. 114), e similmente in altri luoghi; (*Plat. Frage*, pag. 22) si parla d'una « eterna idea della sedia e della tavola. » Oltre a ciò le idee sono esemplari creativi in Dio (cfr. pag. 112) come pure concetti generici a cui si subordinano le specie e li individui (cfr. pag. 39).

« Mi è impossibile, conchiude il Bertram, di conciliare queste diverse rappresentazioni. »

χωρισθέν) dalle sfere inferiori della conoscenza e del corpo, e rinasce quell' opposizione che si voleva disconoscere tra il principio ideale e materiale nel mondo. Il vero è che nel Platonismo l' unità del divino e dell' umano è sempre relativa ed incompiuta nell' anima del mondo, imperfetta nella coscienza umana anche nella reminiscenza e nell' intuizione delle idee. Se il Platonismo fosse un sistema d' immanenza noi dovremmo ritrovare che le idee hanno la loro vera attuazione nel sensibile, e così avvisa il Teichmüller. Ma il mito d' Ameles vi si oppone, giacché indica l' oscuramento dell' idee nell' opposto elemento. Di ciò si è bene accorto il Baur, che qui vede una profonda differenza tra il Platonismo e il Cristianesimo. Mentre nel Cristianesimo questa unità del divino e dell' umano si è storicamente realizzata in un modo assoluto in Cristo Uomo-Dio (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο), nel Platonismo vi è la coscienza, sia pure anche in forma mitica « che il divino non ha la sua reale esistenza nell' Umano, ambedue non son già un solo, ma separati, e il legame che raccoglie ad unità il divino e l' umano è accidentale. »¹

Del resto il Teichmüller non può disconoscere che alcune proprietà dei due mondi sono affatto inconciliabili, e che Platone conosceva molto bene il principio di contraddizione.² Le idee, anche a confessione del Teichmüller, sono immobili, e frattanto il mondo reale è fornito di movimento, anzi il movimento è sua proprietà essenziale. Alla perfezione del mondo appartiene questa semovenza, ma col moto è anche implicato il tempo. E « nel concetto di Movimento si distingue il mondo temporaneo dall' eterno, senza però che Platone determini e stabilisca più da vicino questa distinzione » scrive il Baur.³ Sennonchè qui interviene come terzo elemento l' anima che nell' interpretazione del Teichmüller è l' unione dei due elementi, la quale è appunto il vero ἀρχὴ κινήσεως secondo che dice Platone, e dotato di incessante mobilità. E poichè l' anima nella sua natura essenziale è identica alle idee anzi le attua in sè, è chiaro che l' esposizione del Teichmüller non può uscire da questa contraddizione.

Ma non vogliamo qui anticipare una discussione che formerà argomento di un' altra parte del nostro studio, quando esamineremo il concetto dell' anima in Platone e lo porremo a riscontro col valore dell' anima nell' interpretazione recente. Ora qui innanzi di chiudere questa lunga discussione dobbiamo rispondere in brevi parole a quella quistione che ci siamo proposti fin dal principio del nostro lavoro, e che ci sembra essenziale nell' interpretazione e nella critica storica di tutte quante le dottrine e i sistemi filosofici. Noi abbiamo fin qui posto a riscontro due interpretazioni del Platonismo: l' interpretazione tradizionale che ori-

¹ Baur, *Das Christliche des Platonismus* (In *Drei Abhandl. z. Gesch. d. alten Phil.* Leipzig, 1876) pag. 274.

² Rep., IV, 436 B.

³ Baur, *Op. cit.*, 293.

gina da Aristotele, e la nuova interpretazione panteistica, e qui e là accennammo ancora all' interpretazione patristica o teistica. Nasce quindi naturale la quistione: come mai d' una stessa dottrina si son date così diverse interpretazioni? La ragione può essere intrinseca al Platonismo, e si può cercare anche nelle ragioni storiche che dettero origine a queste interpretazioni. Noi ci contendiamo solo di accennare alla prima ragione, giacchè l' altra condurrebbe a troppo lungo discorso.

La risposta scaturisce da tutto il nostro discorso. Nel Platonismo c' era una lotta incessante tra due opposte tendenze che si contrastavano il primato, la trascendenza e l' immanenza. E se la prima delle due prevalse, come basterebbero a provarlo la Psicologia, l' Etica e la Politica di Platone, ¹ non riuscì però intieramente a distruggere la seconda. Li storici della Filosofia hanno, a nostro giudizio, considerato ciascuno da un solo aspetto il filosofo ateniese. Lo Zeller non ha tenuto gran conto di quella tendenza che ad ogni poco traspare in lui verso una concezione monistica dell' Universo. Ma d' altra parte il Teichmüller mentre ha fatto rilevare cotesto aspetto, ha trascurato quello che in Platone vi ha di più certo, vale a dire l' opposizione tra l' ideale e il reale, tra la natura e lo spirito. Forse fu coll' andar delli anni, scemato quel primo giovanile entusiasmo che trasportava Platone in un mondo iperuranio, ch' egli tentò ogni via per superare l' intuizione dualistica, o forse quasi inconsapevole in lui si alternavano sempre queste due tendenze, l' una che rispondeva alla natura del suo ingegno in sommo grado poetica, l' altra

¹ Al Teichmüller occorrerebbe disfarsi di tutta quanta la Psicologia, l' Etica, la Politica Platonica, giacchè tutte quante presuppongono il Dualismo metafisico della dottrina delle Idee. Poichè l' Idee son *toto coelo* distanti dal sensibile, cotesta opposizione si ripercuote nelle facoltà dell' anima, tra la parte razionale (νοῦς, λογιστικόν) e la parte concupiscibile (ἐπιθυμητικόν), dualismo psicologico che lo stesso Teichmüller con poca coerenza, ha dovuto serbare. Questo superbo disprezzo, in che Platone tiene il sensibile costituisce perciò il fondamento dell' Etica Platonica (nella sua forma prevalente); per cui a raggiungere il supremo fine morale fa mestieri di svelle dalle radici tutti quanti li affetti, morire nel corpo per vivere l' eterna vita dell' anima. In questo senso la χάρις etica coincide perfettamente coll' ἐπὶ νόθος e colla ἀνάβασις teoretica. E su questo stampo è foggiate altresì la Politica, giacchè lo stato Ideale è regolato dai filosofi che dirigono la massa inerte del Demo come nell' anima il λογιστικόν tempera e corregge, le multiformi e violenti impulsi della parte sensibile. Senza dubbio allato a questo dualismo psicologico a questa morale ascetica, e quest' oligarchia politica che son legittime conseguenze del dualismo metafisico, traspare un opposto avviamento, che meglio risponde allo squisito sentimento estetico de' Greci. E come tra l' idee e il sensibile spuntano tutte le forme intermedie (anima del mondo, rapporti matematici, ec.) così tra il λογιστικόν e l' ἐπιθυμητικόν tramezza il (θυμός); all' antica distruzione delli affetti sottentra la moderazione di essi (μετριοπάθεια), e la classe de' φύλακες riconcilia in certa guisa il demo spregiato colli alteri filosofi: ma tutto questo non ci palesa altro che allato al dualismo che è la nota fondamentale della dottrina Platonica, spuntava il germe d' un' opposta tendenza, che non potè compiutamente svilupparsi.

che più era richiesta dalla posizione storica del suo sistema che doveva riconciliare l'uno e i molti in una feconda unità. E nelle filosofie che succedono a Platone noi vediamo difatti, che da un lato l'avviamento dualistico del Platonismo aspramente combattuto da Aristotele si va poco a poco dissolvendo; e dall'altro si sviluppa l'opposta tendenza a richiamare il divino nel mondo che in Platone era a mala pena abbozzata. Già fino in Speusippo, il successore di Platone, trovasi un accenno alla dottrina panteistica; poichè egli, come ci attesta Aristotele, considerava il Bene non come principio, ma come risultato di tutte le cose, e il mondo come una Unità governata da un'anima vivente.¹ Aristotele mentre si serba fedele al maestro nella trascendenza del motore immobile, pura e sovrana intelligenza che in sè non accoglie materia nè movimento come monarca che sovraneggia i suoi sudditi,² e del Noo attivo che è separato, impassibile, scevro da qualunque mescolanza,³ e proveniente dal di fuori (ὑπάρχειν), e nel pluralismo dell'intelligenze stellari; si distacca però dal dualismo Platonico nel concepir l'idea come forma sostanziale, come forza viva della materia e nel rannodarle entrambe nell'unità sostanziale dell'individuo che è vincolo dell'una e dell'altra, finchè li Stoici compiono questa tendenza Aristotelica nel loro Panteismo dinamico. Lo Stoicismo, come dice l'Ueberweg, oltrepassa, nella stessa direzione, Aristotele, come questi Platone, e ritornando all'antico Ilozoismo di Eraclito, sostituisce l'immanenza alla trascendenza.⁴ Così sebbene il Monismo stoico sia una lontana conseguenza del Platonismo, non per questo deve dimenticarsi che ne è il più reciso contrapposto. In Platone trascendenza e immanenza non son due aspetti d'una stessa dottrina ma due tendenze che contrastano fra di loro; e l'aver colto cotesta intima oscillazione è il vero merito della critica Ari-

¹ *Metaph.*, XI, 7. 1072. 30. Cicer., *De Nat. Deor.*, I, 13. 32. *Literarische Fehden*, pag. 224.

² *Metaph.*, XI, 10. 1075, 11. 'Ἐπισκεπτόν δὲ καὶ ποτέρως ἔχει ἡ τοῦ ὅλου φύσις τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, πότερον κειχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καὶ αὐτό, ἢ τὴν τάξιν; ἢ ἀμφοτέρως ὥστερ στρατεύμα. καὶ γὰρ ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ καὶ ὁ στρατηγός, καὶ μᾶλλον οὗτος οὐ γὰρ οὗτος διὰ τὴν τάξιν ἀλλ' ἐκείνη διὰ τοῦτόν ἐστιν. Qui si vede come Aristotele oscilla nel determinare il bene come immanente, o come trascendente di fronte alla natura.

³ *De An.*, III, 5. 430 A, 17: καὶ οὗτος ὁ νοῦς (ὁ ποιητικός) χωριστὸν καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς τῇ οὐσίᾳ ὣν ἐνεργεῖ II, 2. 4136. 26. Trendelenburg, *De An.*, pag. 491.

⁴ Ueberweg, *Grundriss*, I, pag. 29 e 236. Che lo stoicismo non sia un semplice sviluppo della Fisica Aristotelica senza un ritorno diretto all'Eraclitismo, come vorrebbe il Siebeck, *Der Zusammenh. der Arist. und Stoic. Naturphil.* in *Unters.*, cfr. pag. 288, basterebbe a mostrarlo lo studio storico dei termini. I concetti stoici dell'λόγος; σπειρματικός, dell'εἰμαρμένη, dell'ἐκπύρωσις sono ereditati da Eraclito, e stranierli interamente alla fisica Aristotelica. Notammo già sopra che d'Eraclito è pure l'identificazione dell'anima cosmica e di Zeus che ritrovasi tra gli Stoici. *Diog. Laert.*, VII, 148. Vedasi lo Zeller, *Philos. der Griechen*, III Theil, I Abth., pag. 355 (3ª ediz.). Leipzig, 1880.

stotelica. Platone avea mostrato chiaramente nel Parmenide ch'egli s'era ben avveduto che le sue idee erano insufficienti a dar ragione del sensibile, e che indarno egli aveva insistito or sulla metessi, or sulla mimesi, or sulla parusia ideale. E se tutta questa diversità di dottrine sul rapporto dei due mondi ci avverte che Platone non si scordò giammai che il vero còmpito della filosofia è la spiegazione del mondo, dall'altra ci rivela la continua esitazione del suo pensiero nel cercare il vero sinolo dell'idee e delle cose sensibili.

E finalmente l'interpretazione panteistica, per quanto s'adopri acutamente il Teichmüller, non può riuscire a dar ragione di un gran fatto; che la morale e la teologia Cristiana accolsero gran parte delle tendenze e dei concetti Platonici. Chi s'accingesse a rifare la storia del Platonismo proverebbe chiaramente come esso ha esercitato sempre una larga influenza in tutti i sistemi ove si scuopre più o meno velato il dualismo. Negli epigoni platonici dell'epoca cristiana, e soprattutto negli ellenisti Alessandrini, questo concetto ha trovato la sua più recisa espressione; poichè il concetto platonico della trascendenza del divino s'incontra e s'intreccia col dualismo religioso giudaico. Nella teosofia di Filone la materia (ὕλη) ora si contrappone a Dio come principio positivo, or come pura negazione (μὴ ὄν),¹ riproducendo il dualismo del Timeo. Dio è l'essere sommo, ineffabile (ἄρρητον) superiore alla conoscenza,² e, con espressione platonica, è chiamato ἐπέκεινα τῆς πάντων οὐσίας;³ e se Filone cerca di temperare questa trascendenza introducendo le idee considerate come forze e il Logos come il loro complesso, questi principii mediatori sono dovuti all'influsso stoico che si unisce agli elementi platonici nel sistema filoniano. E più tardi la Gnosi eretica del secondo secolo conduce fino alle ultime conseguenze il dualismo e la tendenza platonica a ridurre in ipostasi (Eoni) i principii mediatori, nei quali pure si scopre l'eterno contrasto mentre procedono sempre accoppiati (συνόγισται). Il Dualismo gnostico specialmente in Bardesane e in Saturnino mentre deve la sua parte rappresentativa al Parsismo, come concetto si ricongiunge al Timeo platonico.⁴ Nè occorre dimostrare quanta parte avesse il dualismo platonico nella cosmologia dei primi apologisti Cristiani o dei padri platonici Alessandrini. Basta ricordare come il platonico Giustino il Martire nella prima Apologia accoglie la dottrina d'un'informe materia preesistente all'opera di Dio, e trova

¹ *De Mundi Opif.*, 2 e 5. Lüdemann, *Die Anthropol. des Apostels Paulus*, pag. 25. Kiel, 1872.

² *De Post. Cain.*, 48. 258.

³ *De Vita Contempl.*, 1, 472.

⁴ Huber, *Philos. der Kirchenväter*, pag. 44. München, 1859. Il Möller, *Die Cosmol. d. griech. Kirche*, pag. 442, eccede, mi sembra, nel negare il dualismo gnostico.

perfetto accordo tra la dottrina mosaica e quella del Timeo; ¹ e come Atenagora, ancor più platonico di Giustino, rileva l' opposizione dell' Ile e di Dio, essenziale per lui nel Cristianesimo, ² fino a che il dualismo platonico e filoniano trova il suo compimento in Clemente Alessandrino. ³ Lo stesso concetto del Logos che concilia, nella dottrina dei Padri della Chiesa, la trascendenza e l' immanenza, ritrae quest' ultimo aspetto solo dal panteismo stoico, mentre serba ancora la trascendenza platonica che aveva nel IV Evangelo.

E di un altro gran fatto ci dà ragione il carattere dualistico della dottrina platonica; che il Platonismo ricomparve sempre in quell' epoche di dissoluzione morale, nelle quali il dubbio e la sfiducia agitavano più fortemente li spiriti; ne' periodi in cui la dolorosa realtà della vita svegliava una sete ardente dell' ideale, di questo eterno tesoro dell' anima a cui non giunge l' infaticata vicenda delle cose umane, a questa alta dottrina si rivolsero sempre le anime più elevate. Nel tempo che il mondo occidentale volgeva a rapida dissoluzione, spuntava il Neoplatonismo Alessandrino; e sui primi albori del Rinascimento Italiano, quando da ogni parte oramai si discioglievano gl' ideali ascetici del Medio-Evo, in Firenze si rinnovava l' antica Accademia; ed anche in tempi a noi più vicini il Platonismo, questa splendida pittura d' un mondo in cui s' acquetano le lotte dolorose della vita, è ricomparso come uno dei segni più certi, delle grandi rigenerazioni intellettuali.

¹ *Apolog.*, I, 10, pag. 340 (Migne, *Patrolog. graec.*, VI), 20. 357, e specialmente 59, pag. 416. Möller, *Op. cit.*, pag. 146. Aubé, *St. Justin*, pag. 123. Huber, *Op. cit.*, pag. 18. Chi sostiene la dottrina della Creazione in Giustino bisogna che ammetta col Marano, col Semisch l' autenticità della *Cohortatio ad Graecos*, ora generalmente rigettata e messa in dubbio anche dall' Otto. In tal caso però è ben difficile conciliare le due dottrine del Padre Cristiano.

² Mi piace di riferire un solo passo di lui. *Legat. pro Christ.*, 8, pag. 905 (ediz. Migne) ove i cristiani son detti *διαπλύνοντες και χωρίζοντες τὸ ἀγνόν και τὸ γεννόν*, τὸ ὄν και τὸ οὐκ ὄν, τὸ νοητὸν και τὸ αἰσθητὸν, mentre più appresso l' arte di Dio è rassomigliata a quella del vasaio, 15, pag. 920 cfr. 4. 897. Möller, *Cosmol. d. gr. Kir.*, pag. 122.

³ Rimando al lavoro del Merk, *Clemens Alexandrinus in seiner Abhängigkeit von der griechis. Philosophie*. Leipzig, 1879, pag. 28 e segg.

CAPITOLO IV.

Il concetto dell' Individuo e l' Immortalità personale in Platone.

§ I.

A quel modo che le idee Platoniche non posson dirsi, come vedemmo, necessariamente congiunte al sensibile nell' universo, nemmeno può negarsi la loro trascendenza di fronte allo spirito. Sebbene qui ci solleviamo ad un ordine di realtà che accoglie i medesimi attributi del mondo ideale, la semplicità, l' eternità e così via. L' interpretazione panteistica ammette questa doppia forma d' immanenza delle idee, o a meglio dire solo nell' anima si avvera la concreta unificazione dei due opposti principii.¹ È manifesto che ammessa cotesta identità dell' Idee e dell' Anima nella sua essenziale natura, anche nel mondo dello spirito la vera permanenza spetterà solo all' universale, e l' anima individuale rimarrà un puro fenomeno dell' essenza comune a tutte l' anime cioè l' idea. Questo implica però che Platone abbia annullato ogni distinzione tra soggetto ed oggetto, tra il principio conoscente e il termine conosciuto. E certo è innegabile che egli non ha mai chiaramente determinato il principio del soggetto non nel senso di ὑποκείμενον o di sostrato, ma come principio intelligente e spirituale, giacché quel che preme ad ogni idealismo è il principio obbiettivo ed ideale; ma altro è il non determinare un principio altro è negarlo, il ché richiede un processo dimostrativo. E nel fatto Platone ha serbati profondamente distinti i due ordini.

Il naturalismo presocratico aveva affermato che non si potrebbe spiegare la conoscenza, senza ammettere che il principio conoscente fosse della stessa natura dell' oggetto conosciuto, che l' anima fosse composta delli stessi elementi, che formavano il mondo esteriore. Quindi il celebre principio Empedocleo che « il simile si conosce col simile » e la dot-

¹ Alcuni espositori ammettono una specie di semi-panteismo in seno al dualismo platonico, riconoscendo che Platone non ha ben distinto la ragione nei suoi più alti gradi dal suo oggetto ideale, sebbene la sua dottrina metafisica sia nel fondo un dualismo tra le idee e la materia. Non è qui il luogo di discutere il valore di questa interpretazione, la quale, del resto, non ha nemmeno il merito della « connessione filosofica dei concetti, » come l' interpretazione monistica del Teichmüller.

trina degli effluvi materiali. ¹ D'altra parte la scuola Eleatica per un fine ben diverso era riuscita alla stessa identificazione. A salvare l'immutabile unità dell'Ente, in cui non penetra giammai nessun elemento negativo, bisognava annullare ogni differenza tra l'essere e il pensare, altrimenti quell'unità si sdoppiava nella dualità di soggetto ed oggetto. Per questo Parmenide afferma risoluto « Τὼδὲν ὃ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐκ ἐκέν ἐστι νόημα. » ² Ma nella dottrina delle idee i due principii della filosofia presocratica acquistano un valore più alto, e una forma più pura; poichè dalla eterna natura delle idee, segue come necessaria conseguenza la semplicità dell'anima nella 3^a prova del Fedone, essendo l'anima affine alle idee ed accogliendole in sè, senza che però sia annullata ogni differenza fra i due termini. ³ Le idee e l'anima han questo di comune, che sono nature semplici e spirituali, onde si contrappongono alle cose sensibili. Ma d'altra parte l'anima e le cose sensibili son derivate, mentre le idee sono originarie ed eterne; l'anima infine si distingue dall'une e dall'altre perchè essa è il soggetto, quelle sono l'oggetto della conoscenza. ⁴ Platone è sempre rimasto fedele al suo principio enunciato nel Sofista (248 D), che contrapponeva all'unità dell'Ente Parmenide, e alla pluralità immobile dei Megarici « τὴν μὲν ψυχὴν γινώσκειν, τὴν δ' οὐσίαν γινώσκεισθαι. »

Nel Fedro noi troviamo essenzialmente distinta l'anima che contempla, dalla essenza contemplata; ⁵ verso la quale si solleva dietro il coro delli Dei, e di cui faticosamente va in traccia in questa vita. Così pure nel Simposio per una serie ascendente di gradi, dalle belle forme, alle belle azioni, alle belle conoscenze l'anima sollecitata dall'Eros filosofico, poggia a quell'idea del bello da cui ogni bellezza deriva, che non è in altro ma in se stessa, nè soggetta ad alterazione o a mutamento di sorta; che non è nè in cielo nè in terra, che non può confondersi colla ragione e colla scienza. ⁶

Del pari la Repubblica ci palesa cotesta fondamentale opposizione. Nel IV Libro, le parti dell'anima (εἶδη, γένη, μέρη) son distinte a seconda delli oggetti a cui si riferiscono, come nel V, i gradi diversi della cono-

¹ Arist., *De An.*, I, 2. *Metaph.*, III, 4. 1000. 6. Sesto Empirico trova anche in questa dottrina l'accordo di Democrito e di Platone, e cita il Timeo, *Adv. Mathem.*, VII, 16. Παλαιὰ γὰρ τις, ὡς προσέειπον, ἄνωθεν παρὰ τοῖς φυσικοῖς κυλίσται δόξα περὶ τοῦ τὰ ὁμοία ὁμοίων εἶναι γνωριστικά. καὶ ταύτης ἰδοῦς μὲν καὶ Δημόκριτος κεκοιμάναι τὰς παραμυθίας. ἰδοῦς δὲ καὶ Πλάτων αὐτῆς ἐν Τιμαίῳ παρεψαυκέναι. *Fragm. Phys.*, 2 in Mullach, *Fragm. philos. graec.*, I, 357. Vedremo a suo tempo fino a che punto e in che senso abbia ragione. Vedi Grote, *Plato and the other com. of Sokr.*, I, 46.

² *Fragm.*, v, 84 in Mullach, *Fragmenta philos. graecorum*, I, pag. 123.

³ Steinhart, *Platon's Werke uebersetzt von H. Müller*, IV, pag. 417.

⁴ Bertram, *Unsterblichkeitslehre Plato's*, *Zeitschrift f. Phil.*, Bd. 73. 1, pag. 34.

⁵ Phaedr., 247 C: οὐσία ὄντως οὐσα ψυχῆς κυβερνήτη μόνῃ θεατῇ νῶ.

⁶ Simpos., 211 A: οὐδὲ τις λόγος οὐδὲ τις ἐπιστήμη.

scienza si determinano dai loro oggetti.¹ Ma nel VI dove proprio è descritto il sollevarsi dell'anima alle eterne idee, cotesta confusione non è mai fatta. Al 484 C si parla del παράδειγμα ἐν τῇ ψυχῇ; l'anima è ἐγγενὴς τῷ ὄντι ὄντως (490 B), e contempla l'intelligibile senza mai confondersi con esso (508 D). Sennonchè in questo celebre luogo del VI Libro il Teichmüller oltrepassa nelle sue conclusioni ciò che Platone afferma, e ritrova in questo luogo l'unità originaria del soggetto e dell'oggetto. Quivi il Bene, come è noto, vien paragonato al sole che produce ad un tempo la vista e i colori, poichè è causa della ragione (νοῦς) e delli oggetti conosciuti (τὰ νοούμενα). Ora, continua il Teichmüller: ² « Come il sole non » è nè la vista, nè l'oggetto veduto (i colori), e tuttavia nè il vedere in » quanto soggettivo, nè il colore in quanto oggettivo potrebbe esistere » ed essere efficace senza la luce del sole; così il bene o Dio non è nè » il soggetto della conoscenza nè l'oggetto, ma la causa d'entrambi, » mentre è l'uno e l'altro prima della divisione e separazione, in origi- » naria ed eterna unità, e per questo soltanto egli può di nuovo mesco- » lare ambedue in unità, o accoppiarli in una funzione. » Ma cote- » sta assoluta indifferenza è un concetto straniero intieramente a questo luogo, e Platone non ha mai disconosciuto la differenza sostanziale fra la conoscenza e l'idee, come il sole, sebbene causa, non è l'Unità in cui si mescolano la vista e i colori. Anzi il Bene oltrepassa per dignità e potenza e il pensiero e le cose pensate. ³ Nel VII poi la filosofia è rappresentata come un sollevarsi dell'anima alla luce dell'Essere (ψυχῆς περι- γωγῇ, ἐκ νοκτερινῆς τινὸς ἡμέρας εἰς ἀληθινὴν τοῦ ὄντος οὐσα ἐπάνοδος μάθημα ψυχῆς ὁλκὸν ἀπὸ τοῦ γιγνομένου ἐπὶ τὸ ὄν 521 C, D); e nello stesso modo la distinzione sostanziale è chiaramente espressa al 524 B, al 526 B, 532 C. Infine, nel X 611 E, si parla dell'anima ὡς ἐγγενὴς οὐσα τῷ τε θεῷ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι, come nelle Leggi l'essere ideale è chiamato ἐύμφοτον della ragione. ⁴

Anche nel Timeo non troviamo un rapporto più stretto fra questi due ordini di realtà. Il rapporto della mente colle idee è la μετάσχεσις (47 C), onde nasce come attività pratica la μίμησις. Le cose celesti sono affini (ἐγγευστός), non identiche al pensiero. Nè l'ἀρχαία φύσις dell'anima consiste nella piena identificazione coll'eterno oggetto, o la vita eterna

¹ Rep., V, 477 D: δυνάμεις δ' εἰς ἑαυτοῦ μόνον βλέπω, ἐφ' ᾧ τε ἔστι καὶ δ' ἀπεργάζεται.

² Teichmüller, *Studien, z. Gesch. d. Begriffe*, pag. 271. Egli paragona questo luogo della Repubblica al celebre luogo della *aitía* del Filebo, perchè anche quivi la Causa è « l'unità originaria che accoppia il soggetto e l'oggetto. Cfr. sopra la discussione sulla Causa nel Filebo.

³ Rep., VI, 509 B: οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπὶ ἐκείναις τῆς οὐσίας πρᾶξι καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. Vedi Stahl, *Storia della Filosofia del Diritto*, pag. 7, trad. italiana. Torino, 1853.

⁴ Leggi, X, 809 D.

nel tempo, come ripete di continuo il Teichmüller, ¹ ma nell'assomigliarsi all'intelligibile (τῷ κατανοομένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιωσάτω), in questa e nell'altra vita (πρὸς τε τὸν παρόντα, καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον 90 D), per quanto è concesso alla nostra natura (καθ' ὅσον δ' αὐτὸ μετασχέιν ἀνθρωπίνη φύσις ἀθανασίας ἐνδέχεται 90 C). E non solo le anime particolari, ma perfino l'anima del mondo che per il Teichmüller è la vera e piena manifestazione delle idee, è distinta da esse perchè è un composto dell'identico e del diverso (τρίτον ἐξ ἁμφοῖν), ² mentre l'idee non accolgono punto in se stesse questo elemento, e sono, anche nel Timeo, originarie, mentre l'anima è divenuta e dedotta.

Ma più chiara questa differenza è nel Fedone. Quivi si distingue l'anima dalla idea della vita a cui partecipa (103 E); per cui essa non può accogliere giammai l'opposta determinazione. ³ E sebbene il Teichmüller voglia ritrovare in quel distacco (λύσις) dell'anima dal corpo, in quella morte nella quale sta per Platone la filosofia o la conoscenza pura dell'idee, il ritorno all'unità primitiva dell'idee e del soggetto, noi non troviamo che altro attributo sia dato all'anima se non quello di « affine » « cognata » alle idee, ⁴ e che si parli di sostanziale identità. Anzi, come notammo più volte, Platone si mostra esitante nel determinare la natura di questo rapporto. ⁵

Lo stesso troveremmo percorrendo le altre scritture Platoniche, ⁶ giacchè per Platone « ogni predicato d'ogni individuo è metafisicamente da considerarsi come somiglianza del subbietto colla idea del predicato, se è comune al soggetto e ad altro, ma non come identico ad esso. » ⁷ E realmente se Platone avesse confuso le idee obbiettive col principio psicologico, non sarebbe stata più possibile l'idea identica a se stessa (αὐτότης), ed immutabile, perchè l'attività incessante dell'anima, principio di vita e di movimento, avrebbe distrutto l'eterna esemplarità della idea. È vero bensì che nel Sofista, alle idee viene attribuita la ragione, l'anima e la vita, ma con linguaggio metaforico ed abbiamo più innanzi veduto in qual senso; e del resto in quel luogo Platone trasporterebbe i predicati propri dell'anima nel mondo ideale, anzichè confondere questo con quella, serbando ad ogni modo la loro naturale differenza. Spesso Platone parla delle εἰδη dell'anima, ma sempre però nel significato di facoltà. ⁸

¹ Teichmüller, *Studien*, ec., pag. 144, 287 e altrove.

² Tim., 35 A; 40 B; 41 D.

³ Phaed., 104 C, 105 C, D.

⁴ ὡς συγγενὴς οὖσα 79 D: ὁμοιότερον καὶ ξυγγενέστερον 79 E: ὁμοιότατον 80 B; 84 B: θειοειδὲς 95 C; 79 B.

⁵ Phaed., 100 D: εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπη δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη.

⁶ Per es. nel Politico 309 C l'ἀειγενὲς ὃν τῆς ψυχῆς non si confonde punto coi suoi divini oggetti.

⁷ Stumpf, *Das Verhältniss d. Plat. Gott. z. Id. d. Gut.*, pag. 29.

⁸ Rep., X, 595 B. Phaedr., 270 D; 271 B, D. Krohn, *Der Platonis. Staat*, pag. 247. Halle, 1876.

Il Teichmüller¹ cita il luogo del Fedro 246 A in cui dopo aver parlato dell' immortalità dell' anima come principio del movimento si viene a parlare dell' idea dell' anima (περὶ δὲ τῆς ἰδέας αὐτῆς ὥδε λεκτέον). Questa idea dell' anima egli la riferisce alla ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον di cui poco sopra ha discusso (245 E), e che sarebbe poi l' ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία (247 C), contemplata dalle anime. Ora queste tre espressioni non son punto connesse in questo luogo del Fedro, come ha già avvertito il Krohn.² Platone riferisce l' ἰδέα a quello che segue (λεκτέον), non a quello che precede, cioè intende il mito del cocchio e dei due destrieri, la tricotomia fantasticamente significata, e all' anima dell' universo che passa di forma in forma (ἄλλοτ' ἐν ἄλλοις εἶδεναι γιγνομένη 246 B) fino a costituire l' individuo. Mentre con οὐσία e λόγος dell' anima Platone prima aveva significato la natura indistruttibile di ciascuna anima (ψυχῇ πᾶσα) che ha in sè il principio del movimento (αὐτὸ κινῶν), come sua proprietà essenziale.³ In una parola l' ἰδέα dell' anima è la sua tripartizione, l' οὐσία è la sua forza motrice. Ben diversa da questa è quella « essenza incolore, e senza figura » la quale è bensì oggetto dell' anima, o meglio della sua parte più alta, la ragione, ma non può confondersi con essa, essendo invece di sua natura immobile ed immutabile, e senza alcun contatto col corpo. Preme anzi notare come in tutto il mito del Fedro una cosa è certa soprattutto: la distinzione essenziale fra l' anima umana e la Divina nella loro essenziale Natura;⁴ e sebbene l' anima umana nella sua natura si nutra e si accresca (τρέφεται τε καὶ αὖξεται 246 E) nella contemplazione nel suo oggetto divino, non è mai trasformata in un principio assoluto; è un μετέχον a cui si contrappone sempre il μετεχόμενον. La ragione sollevandosi coll' entusiasmo dell' Amore al divino, ne coglie solo i modi, cioè quanto è concesso alla natura umana di apprenderne.⁵ Quello però che potrebbe con più ragione sollevare un dubbio sulla identità essenziale dell' idea e dell' anima è il luogo del Teeteto (184 D) dove le singole sensazioni si raccolgono εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν, εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅ τι δεῖ καλεῖν. Ma, come bene avverte lo Zeller⁶ « le ultime parole dimostrano che qui non abbiamo che fare col significato strettamente filosofico della parola ἰδέα ma che essa ha un senso indeterminato. » Ciò non può far meraviglia quando nel Filebo (25 A) si parla dell' ἰδέα τοῦ μικτοῦ, nel Timeo del-

¹ Teichmüller, *Plat. Frage*, pag. 59, cfr. *Literarische Fehden*, pag. 63.

² Krohn, *Die Platonische Frage*, pag. 155. Halle, 1878.

³ Phaedr., 245 C: πᾶθ' τε καὶ ἔργα τῆς ψυχῆς. Cicerone, *Tuscul.*, I, 23. 54, traduce l' οὐσία e il λόγος « Nam haec est propria natura animi atque vis. »

⁴ Ibid., 245 C: δεῖ οὖν πρῶτον ψυχῆς φύσεως περὶ θείας καὶ ἀνθρωπίνης ἰδόντα 249 E: πᾶσα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τιθέται τὰ ὄντα. Platone dunque nel Fedro non riconosce l' immanenza del divino e l' Assoluto nell' anima, come si sforza di dimostrare il Teichmüller. *Liter. Fehden*, pag. 135 e seg. Ci torneremo altrove.

⁵ 253 A: ἐξ ἐκείνου λαμβάνουσι τὰ ἔδη καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα, καὶ ὅσον δυνατὸν θεοῦ ἀνθρώπων μετασχεῖν.

⁶ Zeller, *Phil. d. Griech.*, II, 1. 554. 3.

l'εἶδος della materia, dell'anima del mondo, del fuoco, ec. nella Repubblica ¹ dell'ἰδέα θηρίου, ἰδέα λέοντος, nel Fedro ² dell'ἰδέα σώματος e così via. Del resto nel Teeteto stesso poco più innanzi l'anima è chiaramente distinta dall'οὐσία e dalla verità a cui essa si volge. ³

Nè Platone poteva realmente ammettere una idea dell'anima, che ne esprimesse la vera natura, e fosse il solo permanente fra l'incessante avvicinarsi delle anime singolari. L'anima Platonica risulta da tre parti che nel Fedro vengon descritte con colori fantastici, nel Timeo son dedotte da tutto il sistema cosmogonico, nel IV e nel IX della Repubblica risultano da un'indagine psicologica. Ora queste tre parti il λογιστικόν il θυμοειδές e l'ἐπιθυμητικόν sono così opposte fra di loro che l'anima, come bene s'esprime lo Schultess, « ha l'apparenza di uno Stato risultante da diverse nazionalità aggruppate, che solo nominalmente rappresenta una certa unità mediante la identità del regnante, mentre nel suo interno si distinguono elementi e parti eterogenee, e minacciano colla loro tendenza centrifuga di scomporre il tutto. » ⁴ Come potrebbe quindi darsi una unica idea dell'anima? O doveva forse Platone ammettere tre idee distinte per le tre parti dell'anima? ⁵

È ben vero che per Teichmüller questa distinzione, come la distinzione dell'idee dall'anima e dalle cose, è mitica, e quelle anziché parti distinte son gradi di uno stesso processo che è l'anima, la quale alla sua volta è un momento del processo universale. Nella serie delle cose vi è come uno sforzo per liberarsi dalla impura mescolanza dei due elementi. Perciò nelle piante la vita si solleva sopra la morte, più alto ancora nelli animali, al sommo nell'uomo. Nell'anima umana poi si ripercuote questo stesso movimento. L'anima come il Teichmüller la descrive nella « Questione Platonica » ⁶ è un processo che dalle più basse funzioni congiunte col corpo si innalza ai più alti gradi della conoscenza, alla matematica e alla dialettica. Questo processo è una continua purificazione (κάθαρσις), e consiste in ciò « che un soggetto sempre più semplice e universale accoglie in sé un oggetto sempre più semplice e universale anch'esso, e l'unione ultima riconduce quindi all'unità originaria dei principii » (p. 85); questo ultimo grado è la Trascendenza della idea, staccata da ogni impura mescolanza, da cui il soggetto ancora multiforme e perciò sensibile si è disciolto.

Tutti questi concetti però sono moderni, e difficilmente si posson ritrovare nel Platonismo. L'anima in questo modo è riguardata nei suoi

¹ Rep., IX, 588 C.

² Phaedr., 251 A.

³ Thaet., 185 D, E; 186 B.

⁴ Schultess, *Platonische Forschungen*, pag. 47. Bonn, 1875.

⁵ Krohn, *Plat. Staat*, pag. 248.

⁶ Teichmüller, *Plat. Frage*, pag. 84-85. *Literar. Fehden*, pag. 238.

rapporti universali, nel suo valore metafisico, come una forma la più alta dell'essere come l'ἐντελέχεια suprema della realtà. Sennonché la psicologia offre invece a Platone le tre parti come altrettante forme irriducibili, e intieramente distinte. E per questo appunto Platone sopra questi tre stati dell'anima stabilisce i tre ordini che compongono la sua ideale Repubblica. Ora questi non son forse realtà distinte fra di loro? O s'ha a credere che sien solo metafore, e in fondo sia una sola la forma?

L'anima platonica ha per suo essenziale attributo la potenza conoscitiva,¹ e le idee sono il suo vero oggetto. Quello che costituisce la vera natura dell'uomo è propriamente la sua parte razionale, intellettuale.² Nel Fedro anzi è detto chiaramente che l'anima non potrebbe giammai prendere forma umana senza aver prima intuito l'Essere nella sua vera natura, perchè l'uomo deve sollevarsi alle idee, cioè dal molteplice della percezione sviluppare l'uno; e questo è la Reminiscenza (ἀνάμνησις) di quello che ogni anima (ψυχή ἐκάστη 248 E) ha contemplato nell'altra vita.³ Ora in questo stesso fatto della reminiscenza che il Baur⁴ ha ingegnosamente paragonato alla redenzione del Cristianesimo, si scuopre, checchè egli ne dica, la profonda distinzione dell'anima dall'Idea, del divino dall'umano. Il Baur al pari del Teichmüller riconosce nel Platonismo l'identità essenziale dell'anima umana, colla divina cioè il mondo ideale. « L'anima umana, egli dice, ha la sua verità nella divina, e la divina ha la sua reale esistenza nella umana. Ma in sè è una medesima anima che insieme è di natura umana e divina, come l'Uomo-Dio (nel Cristianesimo), nella duplicità delle sue nature è uno è identico » (pag. 274). Sennonché questa unità dell'umano e del divino che il Cristianesimo riconosce storicamente avverata nella persona di Cristo, « nel Platonismo si manifesta come eterna umanazione dell'unica anima divina, che nell'infinita varietà delli individui, sempre trapassa senza posa dalla vita alla morte e dalla morte alla vita. »⁵ La possibilità della redenzione pertanto secondo il Baur riposa sul legame indivisibile dell'identità fra il divino e l'umano, su ciò che l'uomo in sè è uno con Dio. Il che non ci sembra corrispondere al vero. Senza negare in Platone

¹ Bertram, *Zeitschrift für Philos.*, Bd. 73. 1, pag. 34.

² Tim., 42 A: τὸ κρείττον γένος δ καὶ ἔπειτα κελύσσειτο ἄνθρωπος.

³ Phaedr., 249 A, B, C.

⁴ Baur, *Das Christliche des Platonism.*, pag. 273. (*Drei Abhandlungen*, ec. Leipzig, 1876).

⁵ Baur, *Op. cit.*, pag. 274. Chi non riconosce qui lo stesso concetto dell'interpretazione del critico contemporaneo? Il Teichmüller del resto ha bene avvertito quella profonda differenza che è tra il Cristianesimo e il Platonismo sul rapporto del divino e dell'umano. *Neue Studien*, III, pag. 425 « was bei den Griechen ein Allgemeines ist, immer eine persönliche und historische und historische Beziehung erhält (im Neuen Testament). »

questo sforzo d'unificazione, dobbiamo riconoscere che l'antica opposizione non è vinta; e c'è bisogno che qualche cosa d'esterno promuova cotesta attività filosofica della reminiscenza che è la vera redenzione e purificazione (κάθαρσις) dell'anima. Nel Cristianesimo la natura umana dopo il primo peccato è da se stessa impotente e c'è bisogno di Cristo che la riscatti. Nel Platonismo la filosofia è rappresentata come un dono fatto dalli Dei ai mortali come il vero fuoco di Prometeo.¹

Abbiamo dunque veduto che in Platone l'anima è contrapposta all'idee come soggetto ad oggetto; che essa ha per sua natura la potenza di conoscere, l'idee come loro essenziale carattere la conoscibilità; che la Psicologia non dipende intieramente dalla ideologia platonica ma piuttosto vi conduce, e mentre quella serba come elemento dell'esperienza il soggetto individuale, quella tutto sacrifica all'obbietto universale. Ma vi ha un altro carattere che il Teichmüller stesso nega necessariamente alle idee, il movimento, che solo è proprio dell'anima² e nel quale anzi consiste secondo il Fedro e le Leggi il λόγος e l'οὐσία dell'anima. Vedemmo già che le idee, secondo questo scrittore, sono il principio da cui tuttavia procede il movimento delle cose. Ma poichè le idee in quanto informano la realtà sono identiche all'anima, si dovrebbe concludere che l'anima anch'essa è un principio immobile che muove però le cose. Frattanto Platone non solo nel Fedro chiama l'anima ἀεικίνητον, ἀρχὴ κινήσεως, τὸ αὐτὸ κινεῖν, ma la definisce nelle Leggi (X 896 A) τὴν δυναμένην αὐτὴν αὐτὴν κινεῖν κίνησιν, cioè un'attività intima e spontanea. Ora se la sua vera natura è l'identità colle idee non s'intende come possa essere ἀεικίνητον mentre l'idee sono un principio immobile.

Ma volendo evitare questa difficoltà il Teichmüller dovea ravvolgersi in più gravi contraddizioni. Egli s'era accorto che se l'anima in fondo è una cosa stessa colle idee, e queste sono immutabili, essa non potrà giammai divenire principio di movimento; quindi egli vuol far nascere questa proprietà dalla partecipazione alla materia poichè l'anima è l'Unità dei due principii. « Secondo la mia interpretazione, egli dice, » l'anima è appunto l'unità del mondo ideale e della materia; e se essa » derivasse soltanto dal padre o dalla idea starebbe in eterno riposo, e » non muoverebbe nè se stessa nè l'altre cose; (1)³ ma poichè essa partecipa anche alla eredità materna deve divenire inevitabilmente il principio di ogni movimento. »⁴ Da queste parole si raccoglie che l'anima

¹ Tim., 47 B: δωρηθὲν ἐκ Θεῶν 90 A: Θεὸς ἐκάστῳ δίδωκε. Phileb., 16 C: Θεῶν εἰς ἀνθρώπους δόσεις... ποθὲν ἐκ Θεῶν ἐρρίψθη διὰ τινος Προμηθείας, ec. « donum et inventum deorum ». Cic., *Tusc.*, I, 26. 64.

² Baur, *Christ. d. Plat.*, pag. 293. Stein, *Sieben Bücher zur Ges. d. Plat.*, I, pag. 239. Göttingen, 1862.

³ Come mai non muoverebbe le altre cose se le idee, sebbene immobili in sé, sono il principio del movimento?

⁴ *Studien*, pag. 321.

non ha il movimento originario, ma ereditato dalla materia. Ora ciò è contraddetto apertamente da Platone poichè per lui l'anima è ἀρχὴ κινήσεως il che implica non solo una attività originaria, ma un principio di tutto il movimento che è nelle cose. Ma non basta: mentre il moto dell'anima è derivato talvolta dal principio materiale, questo principio all'opposto in altri luoghi è dedotto dall'anima; ora « l'anima ha in sé il movimento e l'essere, » scrive il Teichmüller. Perciò « l'anima del mondo prima del corporeo, poichè è circondato da essa e nasce da essa. »¹ Il che non solo contraddice all'idea poco prima espressa, ma anche all'altro luogo del Timeo riferito dal Teichmüller (*Pl. Fr.*, p. 64) dove l'elemento corporeo manifestamente precede l'anima anzichè nascere da essa.² Ma lasciando da parte tutto questo, è mai possibile anche dal punto di vista del Teichmüller, che l'anima erediti un così alto attributo soltanto dalla materia? ed è poi forse d'una stessa natura il movimento che potrebbe fornire la materia da quello che ha l'anima come principio d'ordine d'armonia?³ Nè vale distinguere il moto esteriore che l'anima riceve dai corpi, dal moto intimo a lei proprio,⁴ perchè la quistione non è mutata e si tratta di vedere come avviene questo intimo moto mentre l'anima ha per sua natura le idee che sono immobili. D'altra parte si potrebbe supporre che l'anima come prodotto dei due fattori universali, accogliesse in sé il principio del movimento da questa eterna unione, e in questo senso si potesse dire originario; tale sarebbe difatti la deduzione più concorde ai presupposti del nostro espositore.⁵ Sennonchè in tal caso sarebbe assai difficile a spiegare come da due principii universali ed immobili potesse nascere un terzo fornito d'un movimento a lui connaturale.

Questa incertezza dell'interprete nel determinare il principio del movimento proviene necessariamente dall'incertezza che troviamo in Platone stesso su questo punto. Se l'idea sono la vera realtà da cui deriva ogni altra, come mai può darsi che l'anima sia un principio di movimento? Non si dovrebbe dire con maggior ragione ἀρχὴ κινήσεως l'Idea? Questa irresolutezza Platonica è stata bene avvertita da Aristotele.⁶ Ma il

¹ *Plat. Frage*, pag. 67.

² *Tim.*, 34 B: ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θεῖς διὰ παντός τε εἶναι καὶ εἰ ἐξωθεν τὸ σῶμα αὐτῇ περιέκλυψε ταύτην. Quanto alla posizione spaziale dell'anima del mondo rispetto alla materia, questo passo contraddice al 36 D: μετὰ ταῦτα πᾶν τὸ σωματωειδὲς ἐντὸς αὐτοῦ αὐτῆς (τῆς ψυχῆς) ἐτεταίνετο, sebbene il Teichmüller (*ivi*) si sforzi di porli d'accordo.

³ In questo modo si può risolvere in parte la difficoltà dello Zeller, come la materia inanimata del Timeo possa muoversi, mentre è l'anima sola che comunica il movimento alla materia. Platone certo distingue profondamente questi due moti l'uno irregolare e disordinato, l'altro armonico e affine alla ragione tutto proprio dell'anima.

⁴ Teichmüller, *Plat. Frage*, pag. 70. *Neue Studien*, III, pag. 394.

⁵ Spielmann, *Platon's Pantheismus*, pag. 19.

⁶ *Metaph.*, XI, 6. 1071. 37. Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ Πλάτωνι γε οἶόν τε λῆγειν ἢ οἶσται

Teichmüller non volendo riconoscere in Platone incertezza di sorta, rimprovera l'interpretazione dello Zeller. Vedemmo già come lo Zeller e l'Ueberweg vogliano a torto ricercare nelle idee Platoniche il movimento e la vita, e vedemmo qual è per noi il vero significato dei luoghi del Sofista e del Filebo. Ammesso nell'Idee un movimento e una attività verso le cose, come fa lo Zeller, era naturale ch'egli si trovasse tra queste due affermazioni contraddittorie senza poterle conciliare: che le Idee hanno movimento e sono forze, e d'altra parte che l'anima è « principio di movimento » e su questo punto le obbiezioni del Teichmüller ci sembrano inoppugnabili.¹ Ma tali non sono poi quando egli crede di scuoprire l'inconciliabilità dei caratteri che lo Zeller trova nell'anima Platonica. Lo Zeller avea detto: « L'attività dell'anima in parte è il muovere, in parte il conoscere, » ciò che al Teichmüller sembra stranissimo.² Mentre è Platone stesso che dice apertamente che il conoscere è un moto (περιφορά) e precisamente il circolare, il più vicino, come egli dice, alla ragione.³ E non solo nelle Leggi ma nel Timeo la potenza conoscitiva dell'anima del mondo è dedotta dal suo movimento circolare e perfetto. Dal movimento circolare del diverso (ὁ τοῦ θατέρου κύκλος) nascono nell'anima universale le δόξαι e le πίστεις, dal movimento circolare dell'identico (ὁ τοῦ ταῦτοῦ κύκλος) nascono il νοῦς e l'ἐπιστήμη.⁴ Ma lo Zeller aveva osservato ancora che « l'anima del mondo raccoglie insieme ad unità in se stessa i rapporti matematici » (*Op. cit.*, pag. 657) e il Teichmüller domanda pieno di stupore « che cosa vuol mai dire, che i rapporti matematici in parte muovono in parte conoscono. »⁵ La maraviglia si dilegua se si pensa in primo luogo che il movimento dell'anima, l'attività sua è essenzialmente ordinatrice, perchè principio di vita come dice il Fedone. Ora la vita sta appunto in questo ordine, in questa misura di elementi e di funzioni nell'organismo, al di fuori dei quali succede la dissoluzione. Il moto della materia è disordinato ed orgiastico, il moto dell'anima è misurato e regolare; e non è strano supporre che Platone immaginasse questa forza come spiegantesi con determinati rapporti numerici. D'altra parte non è punto vero che le proprietà matematiche dell'anima suonino colla sua facoltà conoscitiva, giacchè è noto che Platone esprimeva mediante i numeri i gradi diversi della conoscenza

ἐνίοτε ἀρχὴν εἶναι, τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινεῖν. ὕστερον γὰρ καὶ ἅμα τῷ οὐρανῷ ἡ ψυχὴ, ὡς φησίν. Lo stesso ripete *De An.*, III, 9.

¹ *Plat. Frage*, pag. 60.

² *Op. cit.*, pag. 65.

³ *Tim.*, 34 B: τῶν ἐπὶ (κινήσεων) τὴν περὶ νοῦν καὶ φρόνησιν μάλιστα οὔσαν. *Leggi*, X, 898 A: εἶναι τε αὐτὴν τῇ τοῦ περιόδου πάντως ὡς δυνατόν οικειοτάτην τε καὶ ὁμοίαν. Vedi i numerosi luoghi citati dallo Zeller a questo proposito. *Philos. d. Griech.*, II, 1, pag. 663, n. 3.

⁴ *Tim.*, 37 A, B, C. Zeller, *Op. cit.*, II, 1, pag. 661.

⁵ *Plat. Frage*, pag. 65.

teoretica, ¹ seguendo in questo Filolao, e più tardi li stessi oggetti ideali paragonava ai numeri. All' incontro il Teichmüller in questo stesso luogo riesce a concludere che l' anima non può mai identificarsi alle idee: giacchè i rapporti matematici che sono ciò che vi ha di stabile nelle cose, in fondo sono identici alle idee. « Ora, i rapporti matematici non conoscono, ma sono conosciuti. L' anima invece è quella che li conosce. » ²

L' idee platoniche (εἶδος) o l' Essere (ὄν) o la ragione (νοῦς) che dir si voglia, debbono, per il nostro espositore, divenire anima, esser presenti (παρουσία) nel mondo, se debbono spiegare la realtà, e formare l' Unità vera del mondo. E certo sarebbe vero se concedessimo in primo luogo che il bisogno di spiegare la realtà è quello che Platone ha più vivamente sentito. Ma noi già vedemmo che il vero motivo della dottrina delle idee è piuttosto quello di render possibile la scienza: per questa via era naturale che dalla opposizione tra i gradi inferiori del conoscimento (ἄσθησις, δόξα) e l' ἐπιστήμη, si riuscisse alla opposizione del non essere, e dell' Essere o dell' Identico (ταυτόν). Ma è poi vero che l' anima è la perfetta unità dei principii, la vera sostanza vivente (οὐσία) al di fuori della quale nulla esiste di per sè (καθ' αὐτό) se non nel pensiero? Noi vedemmo già che nel Platonismo non vi ha vera unificazione dei principii, sebbene vi sia una tendenza manifesta verso di essa, che il Teichmüller per primo ha la gloria d' aver rilevato. Ma qui basti ricordare che l' anima è un composto da due elementi l' Identico (ταυτόν) e il Diverso (θάτερον) indivisibile (ἀμέριστον) e divisibile (μεριστόν), ³ quindi essa partecipa dell' elemento opposto all' Essere, mentre questo non avviene nell' Idea. Questa unione dei due elementi non vince il Dualismo, è giustaposizione non conciliazione, è, direbbero i chimici, un miscuglio non già una combinazione, giacchè vi si possan sempre distinguere i primi elementi. E ciò è tanto vero che il κύκλος ταύτου e il κύκλος θατέρου nel Timeo (36 C) sono intieramente separati. Ma vi ha di più che l' anima del Timeo è divenuta (γέγονεν γένεσις) laddove il paradimma è eterno e increato. E se nel Fedro l' anima è miticamente rappresentata come preesistente è però sempre inferiore alle idee all' οὐσία con cui non ha relazione sostanziale,

¹ Arist., *De An.*, I, 2. 404 B.

² Plat. *Frage*, pag. 65.

³ Non entriamo qui nella quistione se coteste due serie di termini opposti sono corrispondenti o no. Zeller, *Op. cit.*, pag. 647, 652. Che in questo luogo del Timeo (35 A) l' opposizione non sia vinta mi sembra si rilevi anche dal valore indeterminato e diverso che anche qui ha la parola οὐσία. È evidente che quivi ha tre diversi significati. οὐσία ἀμέριστος o l' Idee, οὐσία μεριστή l' elemento sensibile, e infine l' εἶδος οὐσίας τρίτον ἐξ ἀμφοῖν come materia e sostanza dell' anima del mondo. Del resto, come osserva Zeller, pag. 650. 4, altro è dire che questa terza οὐσία è composta dal Sensibile e dall' Ideale altro è affermare che questi due principii son tutti in essa, che l' Idea ha la sua intera attuazione (παρουσία) nell' anima o nel mondo, come d' altra parte il Diverso non esiste che nel mondo creato.

e l'eterna preesistenza è attribuita del pari alle anime singole ($\psi\upsilon\chi\eta$ $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha$, $\psi\upsilon\chi\eta$ $\acute{\epsilon}\kappa\acute{\alpha}\sigma\tau\eta$).¹

Il pronunziato Platonico « che la ragione ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) non sta senza l'anima, ma anzi alberga in un' anima e questa in un corpo » ripetuto nel Timeo nel Filebo e nel Sofista² non conduce ad identificare l'anima alle idee, nè al monismo, come crede il Teichmüller. Nel Timeo l'anima accoglie in sè la Ragione, ma bisogna por mente che anche questa è creata, mentre il paradimma è preesistente. Il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ come principio conoscitivo deve necessariamente albergare nell'anima come la ragione dell'uomo è nell'anima umana. Ma non per questo il mondo ideale si confonde coll'anima. Per ammetterlo bisognerebbe concedere l'identità della Ragione colle Idee, che il Teichmüller stesso rimprovera con molta ragione allo Zeller e all' Ueberweg.³

L'unione delle idee col non-essere o il nascimento ($\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$) è secondo questo espositore il significato che si nasconde nei miti dell'anime dell'Ade e dell'Ameles nella Repubblica;⁴ ma la vera ed originaria natura dell'anima è identica al principio universale e divino che si contempla nella intuizione filosofica.⁵ Mentre dunque per un lato l'anima è una cosa stessa coll'ideale, per un altro in essa si distinguono i due fattori. Ma non basta. Secondo la « Esposizione positiva dell' Anima » nella *Platonische Frage* l'anima che prima era identica in fondo alle idee ora è identica al mondo. Ambedue difatti sono chiamati « l'unità dei Principii. »⁶ Il mondo mediante la $\pi\alpha\rho\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ del Padre è un Dio divenuto che si eguaglia al Padre, solo nella ragione dell'uomo. È un Dio fatto carne, o, come dice Platone, è un figlio di Dio.⁷ In che dunque differirebbe il mondo dall'anima universale? È ben vero che l'anima platonica dovrebbe come la $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ d'Aristotele essere la forza viva del mondo, e quindi distinguersi dal Cosmo come dall'organismo si può distinguere il principio vitale. Ma di codesta distinzione nell'esposizione del Teichmüller non trovi alcuna traccia. Frattanto l'anima del mondo sembra che preceda il corpo « poichè questo è da essa circondato e generato. » Come può darsi che l'unità e il prodotto di due elementi

¹ Bisogna ricordarsi che l'anima è chiamata $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ $\kappa\iota\nu\eta\sigma\iota\omega\varsigma$ solo in que' dialoghi come il Fedro dove l'anima è originaria. Invece nel Timeo dove l'anima universale e le anime particolari sono divenute, non si posson dire principio di movimento, anzi questo piuttosto è a loro comunicato.

² Tim., 30 B. Fil., 30 C. Soph., 249 A.

³ Studien, pag. 261.

⁴ Op. cit., pag. 145. Plat. Frage, pag. 41 e seg.

⁵ Studien, pag. 125, 143.

⁶ Plat. Frage, pag. 66. « Muss man Beides verknüpfen in Eine Einheit, dann erhält man ein lebendiges Wesen ($\zeta\acute{\omega}\omicron\nu$) und ein solches ist die Welt » invece a pag. 67. « Die Seele ist.... die Einheit der Principien. » Neue Studien, III, pag. 394.

⁷ Neue Studien, III, 403.

produca uno di questi? Ma il Teichmüller continua ancora. « L'anima come terzo (elemento) mescola i due principii da cui solo nasce il divenire. » Abbiamo qui dunque l'Unità dei principii che mescola i due principii stessi, e da questa mescolanza nasce di nuovo l'Unità, che prima era l'anima ed ora è il mondo! Tutte queste contraddizioni non ci sembrano davvero minori di quelle che vengono rimproverate così aspramente allo Zeller. ¹

Se tutto nasce dall'intreccio dei due principii, è chiaro che non solo il mondo nel suo complesso, ma tutte quante le cose, ogni elemento, ogni corpo, ogni scienza, ogni virtù, ec. saranno un *μικτόν*. E poichè in questo prodotto delli elementi consiste appunto l'anima, ogni cosa sarà animata, e sparirà ogni divario fra ciò che è animato e ciò che è senz'anima. Nè il Teichmüller si dissimula questa conseguenza, anzi apertamente confessa che « l'animazione si mostra realmente negli elementi per ciò che essi partecipano alla forma.... ed hanno un movimento ordinato; » ² e più appresso continua « per tutti i gradi penetra l'anima, la quale raggiunge la sua vera natura o il suo obbietto per la prima volta al più alto grado nella idea » (*Plat. Frage*, p. 87). Ora tutta questa distribuzione s'accosta più alla dottrina Schellinghiana, che al vero Platonismo greco.

A questo modo parrebbe dunque annullata ogni differenza fra l'uomo e le altre nature. Sennonchè « l'uomo, dice il Teichmüller, di fronte al principio ideale ha una posizione diversa da tutte le altre nature. Le altre seguono solo la legge che è ad esse immanente; li uomini seguono bensì questa legge come esistenze individuali, ma hanno il privilegio, che questa legge si manifesta ad essi per via della ragione, proprio come loro natura. » ³ Ora donde nasce questo privilegio dell'uomo? Se l'anima umana è come ogni altra esistenza un prodotto dei due elementi universali, perchè mai essa si solleva al di sopra di sè ed acquista coscienza della sua natura ideale? Chi le fornisce questa divina virtù, quando anch'essa come principio individuale è travolta nella inesorabile vicenda del divenire?

Non vi ha dunque per Teichmüller una idea sola dell'anima che sia immortale, ma, come egli rispondeva all'Heinze, l'anima nella sua vera natura comprende « tutto il mondo ideale, che riconosce in se stessa per via della filosofia o della immortalità » (*Plat. Fr.*, p. 106). Ora come può darsi che l'idea sia chiamata οὕτως εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλο

¹ Più strano è ciò che troviamo a pag. 68 (*Plat. Frage*) « tutti i corpi e le singole anime muovono se stessi. » Come mai i corpi posson muovere se stessi se l'anima è il principio del movimento nel corpo? E poi in qual modo si può qui parlare d'anime individuali, mentre il Teichmüller non riconosce in esse principii sostanziali? Se le singole (einzelnen) anime muovon se stesse, non ne seguirà, secondo il Fedro, che esse saranno immortali? Su questo argomento dovremo ritornare altrove.

² *Plat. Frage*, pag. 84. *Studien*, pag. 83.

³ *Ibid.*, pag. 15.

Θεν οὐτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἶον? Non sarebbe in quel caso l'anima come l'essenza comune di tutte? dovrebbe poi accogliere in sé le idee opposte, mentre Platone non meno d'Aristotele conosce il principio di contraddizione; e l'anima parteciperebbe alla idea della morte, non meno che alla idea della vita, ciò che è espressamente negato dal Fedone. Nè il Teichmüller saprebbe dire dove Platone ha mai determinato questa unificazione; per qual processo scientifico egli abbia mostrato che il principio conoscitore nasce dal seno dell'intelligibile, o per qual modo rientra in esso annullandosi come soggetto, nè dove abbia detto apertamente che l'anima umana è soggetta alla legge di tutte le altre nature.

Stabilita così fra le idee e l'anima una diversità originaria è scemata in parte la grave difficoltà che è il cardine di tutta l'interpretazione monistica: Come è possibile la persistenza dell'individuo nel Platonismo, mentre ciò che v'ha di essenziale è solo l'universale? Giacchè non essendo l'anima come natura spirituale, composta, e quindi non soggetta alla legge comune delli altri esseri di cui solo persiste l'idea, è manifesto ch'essa potrà essere immortale anche nelle sue determinazioni personali. La Psicologia platonica, ha detto il Krohn, procede con opposto indirizzo della ideologia; quella individualizza, questa all'incontro generalizza.¹

Platone non è per fermo Atomista o Nominalista; ² per lui l'Universale è il primo e vero reale, non una somma delle proprietà individuali. Ma poichè lungi dall'intrincare l'Idea coll'Anima umana, l'ha posta al di fuori nelle altezze inaccessibili della regione iperuriana, i due mondi rimangono indipendenti per modo che dove nell'uno domina l'universale, nell'altro è possibile la persistenza delli individui. Il primo nodo della questione sulla immortalità individuale sta qui dunque: vi ha per Platone identità sostanziale dell'Idea e dell'anima? Noi abbiamo cercato di mostrare che no. Il secondo nodo, vedremo più tardi, è questo: posta cotesta assoluta identità, e quindi la dissoluzione delle forme particolari, vi hanno altri motivi che condussero Platone a mantenere la immortalità delle anime?

Che Platone abbia esplicitamente affermata l'identità di natura fra le anime singole e l'anima universale non v'ha dubbio; ma non è men certo che egli ha separato dal Timeo l'anima cosmica dalli eterni paradimmi. E d'altra parte la omusia dell'Anima universale e delle anime singolari per Platone non pare escluda la sostanzialità di queste ultime. Che se la Logica non consente, come a ragione osserva il Teichmüller, ³ di riferire all'individuale quelle proprietà dell'universale che gli appartengono appunto in contrapposto all'individuo, e quindi dalla indistrutti-

¹ Krohn, *Platonis. Staat*, pag. 248.

² *Literarische Fehden*, pag. 65.

³ *Ibid.*, pag. 64.

bilità della natura essenziale dell' anima, nulla si può concludere sulla indistruttibilità delle anime singolari, non con pari certezza ci è lecito affermare che il processo platonico sia così rigoroso. Anzi nella Repubblica e nel Fedone trovasi di continuo questo, sia pure illegittimo trapasso, come vedremo. Poiché sembra che nella Psicologia si ripeta lo stesso difetto della teoria delle idee, la mancanza, cioè, di riduzione al genere universale, mentre le idee sono una confederazione di principii indipendenti. Ora « le anime singole stanno all' anima del mondo, dice anche il Fiorentino, come le singole idee all' Idea suprema del Bene: la simmetria è perfetta; » ¹ subordinate ad essa, ma irreducibili. O se pure Platone riconobbe che l'anima individuale non è originaria ma divenuta, come ha fatto nel Timeo, ricorre ad un motivo estrinseco, il volere di Dio (come più tardi faranno anche i Padri platonici Cristiani), mostrando così apertamente ch' ei non vuole sottoposta l' anima al ritmo universale della nascita e della morte, in nessuna delle sue forme.

E che l' anima in Platone non vada sottoposta alla legge che governa le altre nature si può raccogliere dal dualismo che separa anima e corpo nel Fedro, nel Timeo, nel Fedone. Nè la maraviglia del Teichmüller che si attribuisca a Platone un siffatto dualismo ha una ragione. ² Non è forse anche questa separazione una soluzione del problema sul rapporto del corpo e dell' anima? E potrebbe il Teichmüller negare che questa sia la soluzione di Cartesio? Così posto che l' anima ha rispetto alle idee una posizione ben diversa da tutte le altre cose, non ha più valore l'altra difficoltà del Teichmüller a cui acconsente l' Heinze, che ad ammettere la permanenza delle anime particolari occorrerebbe ammettere tante idee quante anime si danno. Le prove della immortalità che Platone adduce in così gran copia poggiano tutte sulla convinzione della immortalità personale, e riescono almeno intenzionalmente a confermarla. « Esse non avrebbero, dice egregiamente il Volquardsen, alcun interesse se non dimostrassero la permanenza personale; invece contengono ancora chiaramente la sua particolare dottrina intorno all' Essere dell' unità personale sopra la manifestazione nel Tempo nello Spazio e nel corpo divenuto e finito. » ³ All' incontro ammessa l' identità sostanziale del mondo ideale coll' anima nella sua natura impersonale, non si trova la ragione di tutta la immensa copia di argomentazioni dialettiche di cui fa così largo uso il Fedone; stabilito infatti quel presupposto, la immortalità dell' anima era necessaria ed inevitabile conseguenza.

¹ Fiorentino, *Manuale di Storia della Filosofia*, I. *La Filosofia Antica*, pag. 69. Napoli, 1879.

² Bertram, *Zeitschrift für Phil.* Bd. 73, 1, pag. 35 (1879).

³ Volquardsen, *Platon's Idee d. persönl. Geistes*, pag. 70.

§ II.

Il gran merito del Teichmüller è nell'aver posto per primo in rilievo questa difficoltà che nasce dai principii fondamentali del Platonismo a considerare l'individuo come elemento sostanziale, e nell'aver chiaramente formulato il problema « come è possibile l'individualità e l'immortalità personale in Platone. » Per noi quindi l'interpretazione panteistica ha un grande valore, ed abbiamo fede che questa questione sarà feconda di nuovi risultati nel campo delli studi Platonici; e già altrove,¹ e in questo stesso studio lo abbiamo volentieri riconosciuto. L'interpretazione del Teichmüller ha per fine di « scuoprire le traccie del principio individuale » in Platone.² Egli s'accorge che l'Individuale non è un principio in Platone; quindi dev'essere dedotto. Se non che, Platone non ha alcun mezzo per farlo: nè l'idea come universale ed astratta, nè la materia perchè indeterminata possono da per sè rendere ragione dell'individuo³ quindi esso non potrà nascere che dalla unione seconda dei due principii, dal Padre e dalla Madre, e l'individuo sarà un μικτόν (un σύνολον direbbe Aristotele) d' ambedue li elementi. Questa è la deduzione che secondo li *Studi* è comune a Platone e ad Aristotele, che determina la generazione dell'individuo.⁴ Ma nella *Questione Platonica* la cosa va bene altrimenti.⁵ I due principii delle idee e della natura sono generali, nè l'unione può dare quel che non hanno i due fattori. Essi rendono ragione della essenza di tutti gl'individui (cioè il mondo e l'anima universale), ma non dell'esistenza di ciascuno individuo. Stretto da questa difficoltà Platone avea due vie dinanzi a sè: o spiegare l'individuo per via della legge della generazione, e così entrare in un progresso all'infinito, oppure la posizione. Ma questa non potendo essere scientifica, Platone dovè ricorrere al mito per tentare un trapasso dall'universale al singolare.

Ora questa difficoltà di spiegare scientificamente l'individuo non è punto esclusiva di Platone, ma come ha riconosciuto anche il Teichmüller, è comune a tutte le dottrine idealistiche.⁶ Nè per questo è a tutte comune il vivo bisogno di tentarne una determinazione filosofica, nè tutte arrivano alla conseguenza rigorosa che l'individuo sia soggetto alla morte.

¹ *Rassegna Settimanale*, vol. IV, n. 84. Roma, 10 agosto 1879.

² *Studien*, ec., pag. 108.

³ *Op. cit.*, pag. 113, 517. *Plat. Frage*, pag. 56. *Literarische Fehden*, pag. 246.

⁴ *Studien*, pag. 518, 19.

⁵ *Plat. Frage*, pag. 56.

⁶ Bisogna però riconoscere che nella forma dualistica, come è in Platone la difficoltà è assai minore, perchè il principio universale non essendo immanente non è Causa della distruzione delli individui.

Ad un sistema idealistico si può fare la critica che è impotente a dedurre l'individuo, ma bisogna por mente che cotesto processo dialettico non preme gran fatto, a tutti i filosofi. L'individuo si deduce, o almeno se ne tenta una spiegazione quando si considera come elemento organico dell'Universo, come intreccio necessario di fattori universali, e allora la monade deve essere indissolubile perchè nulla la può distruggere: ma in un sistema monistico qual è quello di Platone, secondo il Teichmüller, l'individuo non ha valore se non come fenomeno fuggevole, nè preme dedurlo, giacchè non è essenziale ma accidentale, e l'accidente non è suscettibile d'una determinazione scientifica. Per questo abbiamo detto che non vi ha ragione perchè il Teichmüller voglia trovare in Platone una deduzione dell'individuo sia scientifica o mitologica.¹

Del resto cercare nella filosofia greca il problema della individuazione è contrario al metodo vero della critica storica. A tutta quanta la filosofia antica manca intieramente il concetto speculativo dell'individuo; essa non ricerca come nasce; lo presuppone non lo deduce. Nè vale dire che Platone conosceva Democrito, perchè pur nell'Atomismo Democritéo l'individuo non era determinato, ma si considerava come un dato dell'esperienza. Anche Aristotele è stato incerto sul principio dell'individuazione, nè sa punto determinare se è la materia o la forma.² Onde poi la scolastica medievale che prima tentò di costruire l'individuo e prima formulò questo problema, trovava in Aristotele il germe delle più opposte soluzioni.³ Eppure in Aristotele l'individuo (καθ'ἑκαστον) ha una funzione molto importante, della quale il Teichmüller non ha tenuto conto, d'essere cioè il caposaldo, il sinolo di tutte le categorie la πρώτη οὐσία. Il problema dell'individuazione adunque come è straniero a tutta la filosofia greca, così è straniero a Platone. L'anima individuale o è eterna (Fedro) o è un elemento integrante nella formazione del Cosmo (Timeo); ad ogni modo è presupposto. Anzi nel Timeo dove la psiche è subordinata alla Natura universale, non è mai scientificamente determinato il rapporto che unisce l'anima individuale all'anima cosmica.⁴

E di questo il Teichmüller stesso si è accorto. Nell'ultimo libro⁵ egli nota che non solo Platone non ha trovato un Principio da cui de-

¹ Nè dobbiamo trascurare questo fatto, che in un certo rispetto è il Panteismo quella dottrina che dà il suo vero valore all'individuo, considerandolo nei suoi necessari rapporti all'altre cose, come un momento necessario della vita continua dell'Universo.

² *Metaph.*, VIII, 8. 1034 a 3; I, 3. 643 a 24.

³ Vedi il mio articolo nella *Rassegna Settimanale*, 10 agosto 1879, pag. 108.

⁴ Anche il Deuschle, *Die Platon. Sprachphilosophie*, pag. 40, riconosce che nel Platonismo « zu einer wirklichen Erklärung und Ableitung des Individuellen aus dem Allgemeinen Kommt es doch nicht; » il chè però non esclude per lui l'immortalità personale dell'anima.

⁵ *Literarische Fehden in IV Jahr.*, pag. 246.

durre l'individuo, ma non ha giammai pensato a questo problema. Poichè egli partì dall'esperienza e presuppose la molteplicità degli individui come data (*gegeben*) per via dei sensi, mentre poi il suo vero problema era il trovare la vera sostanza delle cose, l'Universale. Per questa via concepì l'Universo come un tutto non generato e imperituro nella sua identità, e la cui realtà si rivela in fuggevoli manifestazioni dell'idea, che sono solo in quanto divengono, in quanto, cioè, partecipano (*μετέχουσιν*) alla forma e alla qualità. Che Platone non abbia mai formulato il problema del come nasca l'individuo, consente dunque il Teichmüller, ed era naturale dal suo punto di vista. Ma questo fatto non dà il diritto a concluderne l'annullamento dell'individuo. Se questo è dato non dedotto, il suo valore dovrà riapparire nel sistema, sebbene estraneo ai suoi principii. E se di più Platone accetta l'individualità come un dato dell'esperienza, è chiaro che questa nella sua integrità ce l'offre non come una vana apparenza, ma come un momento essenziale, come una manifestazione necessaria nella catena degli Esseri.

Ma se l'individualità non si riguarda più nel mondo fisico, e si considera nell'ordine morale, cioè come persona, allora il problema si fa più complesso, poichè vi si intrecciano le più alte esigenze dello spirito. E innanzi tutto preme ricordare che a tutta l'antichità greca manca così il termine come il concetto morale e storico della persona, e fu per la prima volta nel Cristianesimo che il valore dell'individuo umano fu riconosciuto. « Nel Cristianesimo, dice molto bene il Teichmüller, vi è un concetto intieramente nuovo e straniero a tutta la filosofia greca, cioè il concetto dell'eterno valore della personalità; »¹ ed è strano che tutto il mondo greco non sia arrivato ad una storica concezione del mondo, ed abbia sempre considerato l'individuo come un elemento accidentale. Perchè non solo il valore di ognuno era ristretto ai confini della nazionalità in tutta la civiltà antica, e l'individuo si rispettava solo perchè greco o romano, ma perchè dentro questi stessi confini l'azione del potere centrale, pubblico, l'azione dello Stato soffocava la libera attività individuale. Tuttavia la coscienza romana, specialmente negli ultimi tempi, sviluppa il concetto della persona nei suoi momenti giuridici. In essi però non sta tutto il valore della persona. Convieni che la Religione penetri addentro l'intimo valore morale della coscienza individuale; e il Cristianesimo, continuando in questo la tradizione del giudaismo, apre una nuova epoca alla civiltà sviluppando il concetto storico della persona nel

¹ *Neue Studien*, III, pag. 427. Anche nel suo recente libro *Ueber das Wesen der Liebe*. » Leipzig, 1879, pag. 78 il Teichmüller parlando del concetto dell'Eros platonico scrive. « Es ist merkwürdig, dass die Griechen zu Keiner historischer Weltauffassung gelangt sind und alles Wirkliche immer nur als zufälliges Beispiel für allgemeine Gesetze auffassen. » E cita a questo proposito l'esempio dell'*Antigone* di Sofocle quando ella dice che con minor dolore perderebbe un marito o un figlio che un fratello, giacchè di fratelli non ne potrebbe aver più avendo oramai perduti i genitori.

dramma del mondo, e il valore dell' uomo come tale, sia mediante il concetto storico del Logos non più ideale ma personale, e della immortalità individuale, sia mediante il valore storico del concetto di provvidenza sconosciuto intieramente alla antichità.¹

Non è dunque meraviglia se anche a Platone mancò il concetto speculativo e morale della persona, e il senso dell' elemento storico e individuale: e il Teichmüller ha piena ragione quando afferma; « la persona individuale non ha ancora per lui valore alcuno; egli non ha una intuizione storica del mondo, ma solo fisica. »² La profonda mutazione portata dal Cristianesimo col nuovo concetto, influi sulle posteriori costruzioni speculative in guisa che il problema dell' individuo riuscisse essenziale nell' avvenire, qualunque poi fosse la soluzione metafisica: ma era necessaria questa rivoluzione sociale acciocchè anche il problema speculativo fosse chiaramente formulato.

E tuttavia preme osservare che nelle tradizioni greche sull' altra vita, sebbene la individualità dell' anima dopo morte non fosse una salda credenza, e la personalità umana in un' altra vita rimanesse assai oscura,³ pure già gli antichi poeti avean descritto l' ombre degli eroi erranti al di là dello Stige e nell' Ade, o nel soggiorno dell' isole dei Beati. L' anima dell' eroe Omerico rimane come un εἶδωλον incorporeo (ἀτὰρ φρένες),⁴ ed Achille invoca l' anima di Patroclo che gli si presenta e gli parla. In Esiodo l' anime divine dei buoni divengono i custodi degli uomini;⁵ e questa dottrina del sopravvivere delle anime si era poi sempre mantenuta nelle spaventose rappresentazioni dei Misteri e dei poeti Orfici, ed erasi tanto diffusa che Platone dovè muovere aspro rimprovero a queste strane immaginazioni popolari sulle pene avvenire (Rep. III 386 B Leggi IX 870). Anche Pindaro avea mirabilmente descritto lo splen-

¹ *Neue Studien*, III, pag. 427. « Das Christenthum machte durch seinen persönlichen Logos und die persönliche Unsterblichkeit und die historische Auffassung des Providenzbegriffs Ernst mit dem Princip des Individuums. »

² *Neue Studien*, III, 383. *Ueber das Wesen d. Liebe*, pag. 78.

³ Iowett, *The Dialogues of Plato*, I, pag. 393. « Yet probably the belief in the individuality of the soul after death had but a feeble hold on the Greek mind. » All' incontro il Seifert nel pregevole scritto, *Die Unsterblichkeits-Idee in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Leipzig, pag. 11, osserva « Die Orientalische Unsterblichkeitsidee lässt die Seelen und das Leben des Einzelnen in das Alleben der Natur, in eine grosse Weltseele, aufgehen.... der Hellenismus hingegen wahrt dieser ihre Individualität und lässt als Mikrokosmos in der Geisteswelt sie selbständig fortbestehen, neben der grossen Welt der Natur »: questo paragone poi lo riproduce finamente a proposito del Fedone platonico.

⁴ *Iliad.*, XXIII, 103.

ἦ βὰ τίς ἐστι καὶ εἰν Ἀΐδαο δόμοισιν
ψυχὴ καὶ εἶδωλον. XVI, 856. *Odys.*, X, 495; XI, 222 e 488.

⁵ Esiod., *Op. et Di.*, 121-122, τοὶ μὲν δαίμονες εἰσι.... ἐσθλοί, ἐπιχθόνιοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων.

dido soggiorno dell' isole dei Beati, e la tragedia greca avea sempre rappresentata l'azione continua degli spiriti immortali degli eroi sui viventi. La stessa Commedia d' Aristofane ci attesta il comune sentimento sull' altra vita, e colle tradizioni pitagoriche della Metempsicosi troviamo anche generalmente diffusa nel quinto secolo la credenza alla immortalità delle anime: ¹ tantochè Senofonte sembra discostarsi qui dal dubbio di Socrate sulla immortalità, ponendo in bocca a Ciro morente parole che preludono al Fedone platonico. ²

Nè mancavano i precedenti della dottrina platonica sulla immortalità nella tradizione filosofica, sebbene come vaghi accenni, a' quali fa difetto d' un saldo fondamento etico e psicologico. ³ Nell' Ilozoismo ionico l' immortalità delle anime singolari non può aver luogo, sebbene a Talete sia dagli antichi attribuita la dottrina, sviluppata poi da Platone, dell' anima come principio del moto e della immortalità. ⁴ Presso i Pitagorici questa dottrina si connette col Dualismo d' anima e del corpo (σῶμα-σῆμα); sebbene probabilmente sia un elemento della religione egiziana, poichè la dottrina della metempsicosi Pitagora la ereditò, come sembra, dall' Egitto. E pure la dottrina della trasmigrazione che nella speculazione ulteriore è un ritmo perpetuo in cui l'individuale s'annulla, sembra che in questi primi albori del pensiero filosofico non s' opponga al valore reale dell' individualità. ⁵ Empedocle difatti che la ripete dice sè stesso esule del cielo sospinto dalla inesorata Discordia, ⁶ ha chiara coscienza d'esser passato attraverso a molte forme viventi, ⁷ e si duole di non essere stato prima ridotto al nulla. ⁸ E si aggiunga che questa dottrina ha in Empedocle un carattere religioso; poichè l' errare lontano dai beati (ἀπὸ

¹ Oltre Euripide, vedi il quarto Frammento d' *Ione* in Bergk, *Poetae lyrii Graeci*. (Lipsiae, 1853), pag. 464 e l' altro di Melanippide *Fragm.*, G. Ivi, pag. 982.

Κλῦθι μοι, ὦ πάτερ, θανάμα βροτῶν,
τᾶς αἰεζώου ψυχᾶς μεδίω.

² Xenoph., *Cirop.*, VIII, 7. 19 e segg. Vedi Seifert, *Op. cit.*, pag. 9.

³ Schneider, *Unsterblichkeitslehre des Aristoteles*. Passau, 1867, pag. 8.

⁴ Diog. Laert., I, 24. Plutarc. *de Plac. phil.* IV, 2. Stob., *Eclog. Phys.*, I, 41. 1. Θάλλῃ ἀπερήνατο πρὸς τὴν ψυχὴν αἰεκίνητον καὶ αὐτοκίνητον, cfr. Mullach, *Fragmenta philos. graecor.*, I, pag. 205.

⁵ Iowett, *Op. cit.*, loc. cit. « The eastern belief in trasmigration defined the sense of individuality. »

⁶ Emped., *Fragm.*, v. 9 (Mullach, I, 1):

ὥς καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι φύγας θεόθεν καὶ ἀλήτης.

⁷ Ibid., v. 11:

Ἦδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμεν κοῦρός τε κόρη τε
θάμνος τ' οἰωνός τε καὶ εἰν ἄλλῃ ἔλλοπος ἐχθρός.

⁸ Ibid., v. 13:

Οἷμοι, ὅτ' οὐ πρόσθεν με διώλεισε νηλεὲς ἦμαρ, ec.

μακάρων), e il passare con regolare vicenda per tutte le forme mortali, non è che una pena morale. Ora l'intuizione etico-religiosa ha come condizione l'individualità. La considerazione etica che spunta qui per la prima volta e s'intreccia, malgrado la contraddizione, alla dottrina naturalistica, apre la via al concetto dell'immortalità personale.

L'ardita distinzione di Anassagora tra la vita e la Ragione, tra l'intelligibile e il sensibile preparava d'altra parte il dualismo antropologico d'anima e corpo, prima condizione scientifica dell'immortalità. Ammesso una volta che la Ragione divina sia una forza indipendente dal mondo, era facile concludere che anche l'anima umana potesse permanere inalterata nella distruzione del corpo.

Perfino Eraclito non sembra escludere in modo assoluto l'immortalità individuale. Giova arrestarci un poco su questo punto tanto più perchè quasi taciuto dal Teichmüller. Già vedemmo come il Monismo eracliteo nella teoria della conoscenza conduceva ad annullare il valore razionale dell'individuo.¹ L'anima umana era una parte della Ragione universale (τὸ περιέχον ἡμᾶς λογικόν τε ὄν καὶ φρενῆρες, τὸν θεῖον λόγον), al cui movimento e alla cui vita partecipa mediante i sensi, per via della ispirazione (ἀναπνοή, ἀναθυμίασις). Onde fa mestieri rinunciare alla ragione individuale che nasce dai sensi, testimoni malfidi, e seguire la ragione universale (ξυνόν), che si rivela nel processo cosmico.² Questa opposizione si riproduce, come è naturale, anche nella Psicologia. La conseguenza necessaria del presupposto metafisico è quella conservataci da Teodoreto; che le anime divise dal corpo ritornano all'anima dell'Universo a cui son congiunte.³ L'arco della vita volge la sua curva verso la morte, e le anime individuali son travolte con vicenda infaticata nel processo ascensivo e discensivo dell'essere.⁴ Nè può dubitarsi che questo sia il vero pensiero Eracliteo, ma frattanto dagli oscuri frammenti dell'Efesino traspariscono alcuni concetti che sono il primo avviamento alla immortalità personale. Da un lato, cioè, la necessità morale d'una sanzione futura, vagamente accennata da Eraclito,⁵ e dall'altro la credenza

¹ Sext. Emp., *Adv. Math.*, VIII, 286: καὶ μὴν ῥητῶς ὁ Ἡράκλειτος φησὶ τὸ μὴ εἶναι λογικὸν τὸν ἄνθρωπον, μόνον δ' ὑπάρχειν φρενῆρες τὸ περιέχον. Philostr., *Ep.*, 18.

² Heracl., *Fragm.*, 58 (Mullach). Sext. Emp., VII, 133: διὸ δεῖ ἐπισθαι τῷ ξυνῶ, τοῦ λόγου δὲ ἰόντος ξυνοῦ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν. *Fragm.*, 19. Stob., *Flor.*, III, 84. Diog. Laert., IX, 1. Vedi Grote, *Plato and the other*, ec., I, pag. 35 e seg. Ueberweg, *Grundriss*, I, pag. 48.

³ Theodor., IV, pag. 822. Ὁ δὲ Ἡράκλειτος τὰς ἀπαλλαττομένας τοῦ σώματος (ψυχὰς) εἰς τὴν τοῦ παντὸς ἀναχωρεῖν ψυχὴν ἔφησιν, οἷα δὲ ὁμογενῇ τε οὔσαν καὶ ὁμοούσιον (Omusia). Sext. Emp., VII, 130.

⁴ *Fragm.*, 67 e Stob., *Eclog.*, I, pag. 906 in Mullach, I, pag. 324.

⁵ Così almeno mi sembra potersi intendere il frammento 63. Ἀνθρώπους μένει ἀποθανόντας ἄσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσι. È perciò naturale la meraviglia di Teodoreto che riferisce questo luogo, IV, pag. 913: ἐκτεῖνο δὲ τοῦ Ἡρακλείτου μάλα θαυμάζω, ὅτι, ec. Alla immortalità individuale sembra accennare un passo di Sesto Empirico,

nel rapporto vivo tra gli uomini e l'anime dei trapassati; ¹ pietoso desiderio, che secondo Platone (Phaed. 68 A), ha svegliato in ogni tempo le speranze della immortalità.

Ma tornando a Platone bisogna ricordare che altro è la determinazione speculativa altro è la valutazione pratica dell'individuo, alla quale concorrono svariati bisogni morali; e nulla ci impedisce di credere che Platone pur non avendo un preciso concetto della personalità (umana o divina), tuttavia serbasse il postulato dell'immortalità individuale, senza però saperlo conciliare coi principii del suo sistema. Intorno all'individuo s'aggruppano mille interessi ed affetti, mille esigenze etiche da cui difficilmente il filosofo si può sciogliere. Se l'esperienza e la storia offrivano a Platone l'individuo, del pari certamente l'esperienza non gli offriva la permanenza individuale oltre la vita. Ma vi era un insieme di tradizioni religiose dei Greci, una quantità di aspirazioni, e di interessi morali, a cui una vaga immortalità non era soluzione sufficiente, e che necessariamente esigevano una permanenza personale non come un mito, ma come profondo convincimento dello spirito. Non basta affermare che i principii metafisici non lo consentono, il ché è ben vero, ma bisogna mostrare che Platone non ci aveva fede. Il Teichmüller stesso ha in qualche modo riconosciuto che il valore pratico dell'individuo può esistere anche indipendentemente dalla sua determinazione speculativa, come nel Cristianesimo. ² Anche molti idealisti moderni tentano di dimostrare l'immortalità personale, sebbene le prove metafisiche della semplicità, e così via, nulla dimostrano circa la permanenza della natura personale dell'anima, ed abbiano lo stesso valore che potrebbe avere una dimostrazione ricavata dal principio della conservazione della forza. Chi ci dice difatti che l'anima sebbene semplice non sia eterna al modo d'una monade qualunque, e che la coscienza o la personalità non sia una proprietà accidentale; e frattanto non si dubita che queste argomentazioni concludano all'immortalità personale. E notisi che Platone è il primo che abbia formulato queste prove; ed era ben facile ch'egli avesse in loro una illimitata fiducia. ³ Sennonchè vi hanno le prove morali e queste se mancano di rigore logico, son le sole invece che implichino l'immortalità personale. Ora di prove morali Platone, come vedremo, nè ha in gran copia.

Phyrrh. Hypotyp., III, 230, che l'Ueberweg riferisce ad Eraclito *ὅτι μὲν γὰρ ἡμεῖς ζῶμεν, τὰς ψυχὰς ἡμῶν τεθνάναι καὶ ἐν ἡμῖν τεθῆναι ὅτι δὲ ἡμεῖς ἀποθνήσκομεν, τὰς ψυχὰς ἀναβιβάζει καὶ ζῆν.*

¹ *Fragm.*, 54 (Mullach, pag. 322). *Ἐνθάδε ἰόντας ἱπανίστασθαι καὶ φύλακας γίνεσθαι ἐγερτοὺς ζῶντων καὶ νεκρῶν.*

² *Neue Studien*, III, pag. 427.

³ Krohn, *Plat. Frage*, pag. 150. Anche Kant, Schelling, serbano l'immortalità personale sebbene contro ai loro principii. Vedremo più tardi in qual senso può ammettersi l'affermazione del Krohn, che nello Stato Platonico l'anima individuale ha un valore storico ed è il vero fattore del mondo morale.

Questo divario profondo tra il valore speculativo e pratico dell'individuo si può rilevare anche nello Stoicismo, dottrina essenzialmente panteistica. Una stretta parentela corre tra il Platonismo e lo Stoicismo, ma anche in questa ultima dottrina non è disconosciuto intieramente il valore dell'individuo. Giacchè nell'Etica stoica è facile scuoprire due opposte tendenze; l'una che nasce come conseguenza necessaria dai presupposti metafisici di questa scuola, per cui il vero fine dell'uomo sta nel pieno accordò colle leggi della natura, e l'altra che forse proviene dai Cinici antichi per la quale l'individuo è contrapposto alla vicenda delle cose, come una energia autonoma, una volontà morale indipendente, e la intimità della coscienza del saggio è rappresentata come il vero campo su cui non han presa l'opera violenta del tempo e le mutevoli sorti della vita umana.¹

Non solo i presupposti Platonici non escludono il valore pratico dell'individuo, e la sua persistenza come postulato morale, ma vi sono delli elementi nella dottrina Platonica che non si conciliano coll'interpretazione panteistica. E prima di tutto la libertà del volere. Il Teichmüller,² come molti altri espositori, si sforza ingegnosamente di escludere la libertà morale dal sistema platonico: e senza dubbio dai presupposti metafisici di esso segue come rigorosa conseguenza il determinismo. La libera scelta (αἵρεσις) che l'anime fanno del proprio destino nel X della Repubblica è per il nostro espositore un puro mito; e dobbiamo spiegare il poeta col filosofo, onde se quivi Platone dice « αἰτία ἐλομένων. θεὸς ἀναίτιος » ciò significa solo che Dio è in realtà Causa (αἰτία), ma Causa del bene, e il male nasce solo dalla comunione (κοινωνία) del Bene col non-essere che è senza misura ed ordine. E difatti più volte Platone c'insegna che il male viene dal manco di saggezza, e che ignoranza e male morale son tutt'uno. Il che vuol dire che il male non viene dalla libera volontà, ma dal secondo principio, dal corporeo ed è per questo eterno.

Noi non ci diffonderemo ad esaminare questa fina deduzione del Teichmüller. Osserviamo solo che in primo luogo nel passo della Repubblica in cui Lachesi propone all'anime la scelta del loro destino non solo parla Platone della αἵρεσις come causa vera della colpa, della virtù (ἀδέσποτον), ma quasi si compiace di contrapporla alla ferrea necessità (ἀνάγκη) che domina nell'altra vita.³ E non può far meraviglia a chi

¹ Baur, *Seneca und Paulus*, pag. 451 avverte questa contraddizione fondamentale dello Stoicismo, ma non avverte la sua ragione storica.

² *Studien z. Gesch. d. Begriff.*, pag. 146 e segg. Vedasi su questa questione tutto il primo Capitolo della sezione seconda dei *Literarische Fehden* ove è esposta e finamente discussa la critica di Aristotele a questa dottrina, e la replica di Platone nel IX delle Leggi. Noi confidiamo di trattarne distesamente in altro lavoro.

³ Rep., X, 617 E: ψυχὰι ἐφήμεροι, ἀρχὴ ἄλλης περιόδου θνητοῦ γένους θανατηφόρου. οὐχ ὅμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὅμῃς δαίμονα αἰρήσεσθαι· πρῶτος δ' ὁ λαχὼν πρῶτος αἰρε-

ponga mente come anche tanti teologi e filosofi tentano di conciliare la provvidenza divina colla libertà umana, la perfezione di Dio colla esistenza reale del male. Che se nel passo della Repubblica si vuol supporre una pura rappresentazione, bisogna ricordarsi che lo stesso concetto è ripetuto nel II Libro ¹ dove non c'è ombra di mito, e di più che la libertà del volere è espressa in un modo che esclude ogni dubbio nel X delle Leggi. ² La proposizione Socratica che l'ignoranza è la stessa cosa col male morale se mal si concilia col concetto di libertà, tuttavia non la esclude intieramente, poichè come osserva lo Zeller, significa solo che niuno fa il male con piena coscienza che questo sia male per lui. Nello stesso X Libro della Repubblica la prima delle anime sceglie per suo destino un gran regno, improvvida ed ambiziosa (ὅπρὸ ἀπροσόντης τε καὶ λαιμαργίας), senza aver ben considerato ogni cosa; essa non conosce la triste sorte che l'aspetta, e solo troppo tardi deplora la propria scelta, non incolpando però se stessa dei propri mali, ma la sorte. ³ Nè l'esistenza d'un principio eterno del male in Platone distrugge, come crede il Teichmüller, la libertà umana, ed identifica l'αἴρεσις alla μέθεξις perchè anche nella teologia Cristiana ad esempio vi è un principio essenziale del male, senza che per questo, non meno che per la provvidenza, si creda di annullare la libertà umana.

Se poi si pone mente al dualismo che separa l'anima dal corpo non solo nella vita anteriore sia che l'anima abbia già distinte le tre parti come nel Fedro, o che queste nascano nel suo penetrare entro al corpo (come nel Timeo), ⁴ e nella vita avvenire, ⁵ ma bensì nella vita presente mentre l'anima è invisibile e semplice, nè il corpo visibile, composto e quindi soggetto a dissoluzione, ⁶ nè male alcuno che provenga dal corpo

σθω βίον, ὃ συνίσταται ἐξ ἀνάγκης. ἀρετὴ δὲ ἀδίσποτον, ἣν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλέον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἔχει. αἰτία ἐλομένου θεὸς ἀναίτιος. Tim., 42 B e seg. e li altri luoghi citati in Zeller, *Phil. d. Griech.*, II, 1, pag. 718.

¹ Rep., II, pag. 379 C: ὁ θεός, ἐπειδὴ ἀγαθός, πάντων ἂν εἴη αἴτιος.... ἀλλ' ὀλίγων μὲν τοῖς ἀνθρώποις αἴτιος, πολλῶν δὲ ἀναίτιος.... καὶ τῶν μὲν ἀγαθῶν οὐδένα ἄλλον αἰτιατόν, τῶν δὲ κακῶν ἄλλ' ἅττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἴτια, ἀλλ' οὐ τὸν θεόν.

² Leggi, X, 904 C: τῆς δὲ γενέσεως τοῦ ποίου τινός ἀφ᾽ ἧς ταῖς βουλήσεσιν ἐκάστων ἡμῶν τὰς αἰτίας. ὅπῃ γὰρ ἂν ἐπιθυμῇ καὶ ὁποῖός τις ὦν τὴν ψυχὴν ταύτῃ σχεδὸν ἐκάστοτε καὶ τοιοῦτος γίγνεται ἅπας ἡμῶν ὡς τὸ πολὺ.

³ Rep., X, 619 B: τὴν μεγίστην τυραννίδα εἰλεῖσθαι καὶ ὑπὸ ἀπροσόντης τε καὶ λαιμαργίας οὐ πάντα ἱκανῶς ἀνασκηψάμενον εἰλεῖσθαι.... οὐ γὰρ ἑαυτὸν αἰτιαῖσθαι τῶν κακῶν, ἀλλὰ τύχην τε καὶ δαίμονας καὶ πάντα μᾶλλον ἂν θ' ἑαυτοῦ.

⁴ Phaedr., 246 B, C. Tim. 42 A. Phaedr., 76 C. Rep., X, 621 A.

⁵ Phaedr., 250 C. Phaedr., 66 E: ἔσται ἡ ψυχὴ χωρὶς τοῦ σώματος. Rep., X, 611 E: e tutti li altri numerosi luoghi citati in Zeller, II, 1, pag. 611. 2.

⁶ Phaedr., 79 D. Nelle Leggi, X, 898 E: parlando dell'anima del sole, Platone fa tre ipotesi sul suo rapporto col corpo del sole. La prima è espressa così ὡς ἡ ἐνθεῦσα ἐντὸς τῆς περιφέρειᾶς τοῦ φαεινομένου σώματος πάντῃ διακομίζεται τὸ τοιοῦτον, καθάπερ ἡμᾶς ἡ παρ' ἡμῖν ψυχὴ πάντῃ περιφέρει. La seconda ipotesi è quella del naturalismo presocratico per la quale l'anima, corpo sottile, si unisce meccanicamente al corpo: la terza

la dissolve; ¹ onde lo sforzo e il fine della filosofia è di morire (μελέτη θανάτου) cioè di liberarsi dall'impaccio del corpo. ² Se si pone mente a tutto questo si vedrà che l'efficacia del corpo sull'anima non è tale da determinarla in una forma individuale. ³ L'azione del corpo sull'anima è nel suo complesso una influenza perturbatrice (πλανᾶται καὶ ταραττεται καὶ ἰλιγγιᾷ ὥσπερ μεθύουσα), causa di tutte le passioni, ⁴ onde l'anima in questo stato perde la sua primitiva natura, come il Glauco marino, cioè il carattere umano. ⁵

E del resto non è senza valore l'osservazione dello Zeller (II, 1. p. 704), che dalla composizione dell'anima, come prodotto dei due fattori, non seguirebbe necessariamente la dissoluzione. Noi confessiamo che la deduzione del Teichmüller è rigorosa e legittima, ma non ci sembra platonica. L'anima nel Fedone è congiunta alla idea della vita senza che per questo se ne distacchi giammai, ed anche il mondo o l'anima che secondo il Teichmüller è un grande individuo risultante da due elementi è tuttavia indissolubile. Platone senza dubbio riconosce il principio generale che governa tutta l'interpretazione del Teichmüller δεθὲν πᾶν λυτόν (Tim. 51 A), ma è costretto a fare continue modificazioni a questo principio. ⁶

Il Teichmüller non vuole né la molteplicità d'idee sostanziali, né quella delle anime, perchè come egli dice « Introdurre la molteplicità nel campo dell'intelligibile chiamasi Atomismo, non Platonismo » (*Plat. Fr.*, p. 23). Ma poichè Platone parla quasi sempre d'idee e non del loro complesso, né tenta una vera unificazione di esse in modo che ciascuna nulla riceve dal di fuori ed è una Monade intelligibile (Filebo), perchè non vi

ipotesi è che l'anima essendo superiore al corpo lo diriga. Il Teichmüller che commenta questo luogo (*Studien*, pag. 161) vuol vedere nella prima ipotesi dell'Immanenza, riconosciuta l'identità tra l'anima e il corpo, mentre qui Platone non esprime che un rapporto più intimo di quello che è nella terza ipotesi. Del resto stando al testo platonico è a quella prima ipotesi che si riferisce l'immagine del cocchio 899 A: ταύτην τὴν ψυχὴν, εἴτε ἐν ἄρμασιν ἔχουσα ἢ μὴν ἥλιον ἄγει (prima ipotesi)... εἴτε ἔξωθεν (seconda ipotesi) εἴθ' ὅπῃ (la terza e le altre). Ad ogni modo Platone lascia la questione indecisa e le tre ipotesi hanno per lui quasi lo stesso valore. Il Dualismo d'anima e del corpo è evidente. Rep., IX, 585 D.

¹ Rep., X, 610 A e seg.

² Phaed., 80 D e seg. Vedi anche la descrizione del filosofo nel Teeteto.

³ Qualche volta sembra che il Teichmüller riponga il principio della individuazione nella materia, *Studien*, pag. 112. *Plat. Frage*, pag. 40 « Alles das, was wir in der Seele ebenfalls als ein Individuelles betrachten, entstehet erst aus dem Leibe! »

⁴ Tim., 42 A. Il corpo come prigioniero dell'anima. Phaed., 82 E.

⁵ Rep., X, 611 C. Tim., 42 A. Rep., IX, 585 D.

⁶ τὸ γινῆναι καλῶς ἀρµοσθῆναι καὶ ἔχον εὖ λύνειν ἐθλεῖν πακοῦ. Che questo luogo si riferisca solo all'anime delli Dei non a quelle delli uomini, come il Teichmüller, *Studien*, pag. 182, obietta all'Ueberweg, non solo è contrario, ci sembra, alla retta interpretazione del contesto stesso, ma si oppone anche ad altri dialoghi. Rep., X, 611 B. Phaed., 80 B.

può essere anche una pluralità d'anime irreducibile? Se la vera natura dell'anima è il mondo ideale, l'anima dovrebbe esser come la materia e la sostanza delle idee; e queste allora non essendo che un modo della sostanza formerebbero altrettante parti dell'anima. E le idee sarebbero una stessa cosa colle anime individuali, ciò che il Teichmüller nega ad ogni patto.

Che se guardiamo la cosa per un altro verso, cioè l'anima nel suo rapporto col corpo, al modo come è considerato dal Teichmüller, vedremo che si riesce a una proposizione che Platone apertamente combatte. L'anima nell'interpretazione panteistica è condizionata al corpo, congiunta necessariamente con esso, nasce e si discioglie con lui. Chi non s'accorge che qui abbiamo che fare con una intuizione che è molto simile a quella obbiezione che si trova nel Fedone, dove l'anima è concepita come armonia del corpo?

Vedemmo che la natura essenziale dell'anima per Platone è la sua potenza conoscitiva rispetto alle idee, la sua attività motrice rispetto al corpo. Ora quella non si può concepire senza la coscienza, nè la coscienza si scompagna dalla personalità; quindi la natura dell'anima sta nel suo carattere personale e individuale che però non può essere distrutto. Anzi, a rigore, perfino la preesistenza, come è rappresentata nel Fedro e nel Fedone, perchè sta nella conoscenza delle idee, dev'essere una preesistenza personale. Altrimenti se la post-esistenza o anche immortalità in questa vita non avesse per l'uomo un carattere personale, in nulla differirebbe l'immortalità d'una pianta o d'un animale da quella dell'uomo;¹ e sarebbe assai strano che il processo dell'anima verso la verità, nella matematica e in ultimo nella dialettica, le togliesse via via la coscienza e la personalità. Nella interpretazione del Teichmüller avremmo difatti una doppia dimenticanza (*Vergessen*) l'una simboleggiata dal mito di Ameles e di Lete nel X della Repubblica che avviene quanto l'anima entrando nel corpo si turba e vacilla (Phaed. 79 C) come il Dionisos d'Eraclito² e l'idea s'oscura;³ l'altra poi quando l'anima si leva alla razionalità (*φρόνησις*) e alla Filosofia, perchè qui la coscienza, la personalità si dilegua. Avremo dunque questo assurdo, che l'oscurarsi dell'Idea genera la coscienza e la personalità, e il distruggersi dalla natura personale, genera l'Idea, e la Ragione.

§ III.

La dottrina Platonica della immortalità ha, secondo il Teichmüller, due forme diverse. La prima consiste nella eternità della specie

¹ Siebeck, *Zeitschrift f. Phil.*, Bd. 68, pag. 240.

² *Neue Studien*, I, pag. 34-44.

³ *Plat. Frage*, pag. 46.

per via dell'incessante divenire delli individui nella generazione, onde ciascuno trasmette all'altro la fiaccola della vita, secondo l'immagine Lucreziana, così del corpo come dello spirito. L'altra forma dell'immortalità è la filosofia, la quale mediante una purificazione (κάθαρσις) intellettuale e morale ci distacca dal sensibile, dai desiderii e dalle opinioni che nascono dalla unione col corpo, e ci apre la via alla vita eterna dello spirito nella contemplazione dell'ideale e dell'eterno.¹ La conseguenza immediata di questa interpretazione è che nell'uno e nell'altro caso manca l'immortalità individuale; perchè come in quella vicenda del divenire l'individuo non ha che un valore fenomenico e momentaneo, così nel secondo caso l'anima perde tutto quello che ha d'individuale e di personale, per riconfondersi nell'obbietto suo che è di natura universale.

Noi dunque abbiamo da esaminare il valore di quelle due premesse, e in seguito discuteremo la conseguenza.

Ma prima dobbiamo avvertire che in quella seconda forma d'immortalità, il valore dell'individuo, ci sembra, che rinasca. Perchè questa immortalità filosofica è riserbata a pochi privilegiati; e rari sono quelli intelletti che poggiano così alto nel mondo dello spirito. Platone lo ha già significato togliendo una bella immagine dalle forme del culto dei misteri greci;² giacchè non è lecito a chi non ha filosofato e praticata la verità.³ Poche sono le anime, dice il Fedro, a cui è propria l'ἀνάμνησις,⁴ e se questa ci rende ragione dell'immortalità, convien dire che a pochi è riserbato l'essere immortali, e quindi la loro individualità spiccherà più manifesta.

Sennonchè questa dottrina si connette strettamente colla dottrina dell'Amore. Amore e Morte si congiunsero sempre in amichevole connubio dalle pietose liriche di Mimnermo e dal Simposio platonico, fino allo Schopenhauer e al Leopardi. Ma nell'esposizione panteistica questi due concetti non si connettono rigorosamente fra loro, e le due forme dell'amore, non rispondono intieramente alle due forme della immortalità. La dottrina platonica dell'amore, per il Teichmüller, non si può intendere nel suo fondamento se non si riconosce l'unità del principio ideale e del materiale.⁵ Poichè oltre all'amore del finito verso l'infinito, del mortale verso l'immortale per via dell'idea della bellezza che

¹ Teichmüller, *Studien*, ec., pag. 351. *Plat. Frage*, pag. 6. *Neue Studien*, III, pag. 377 e altrove. *Literarische Fehden*, pag. 138-39.

² Phaed., 69 C: ὁ δὲ καθαρμοῦς τε καὶ τελεσιμὸς ἐκείν' ἀπικόμενος μετὰ θεῶν οἰκῆσει. εἰσι γὰρ δὴ, φασιν οἱ περὶ τὰς τελετάς, νεοθηκοφόροι μὲν πολλοί, βέλκχοι δὲ τε παῦροι. οὗτοι δ' εἰσι κατὰ τὴν ἐμὴν δόξαν οὐκ ἄλλοι ἢ οἱ πεφιλοσοφηκότες ὁρθῶς. Questo è implicitamente riconosciuto dal Teichmüller, *Literarische Fehden*, pag. 126.

³ Phaed., 82 B. Εἰς δὲ γε θεῶν γένος μὴ φιλοσοφῆσαντι καὶ παντελῶς καθαρῶ ἀπίοντι οὐ θέμις ἀπικνεῖσθαι 83 E; 84 B. Phaedr., 249 A, C. Tim. 90 B. Rep. 611 A.

⁴ Phaedr., 250 A: ολίγοι δὲ λείπονται, αἷς τὸ τῆς μνήμης ἰκκνῶς πάρεστιν.

⁵ *Neue Studien*, III, 371.

traluce nel sensibile,¹ oltre alla tendenza verso il fine (ὁ εἶναι), all'aspirazione verso il perfetto che Platone ammette con Aristotele,² vi ha per Platone un amore discensivo, che dal cielo si svolge alla terra cioè al principio del non-essere, che illumina le tenebre; è la ricchezza che aiuta gli indigenti, l'amore del medico verso li ammalati, del liberatore verso li schiavi che redime.³ Questo amore si può dunque a buon diritto chiamare Eros liberatore (σωτήρ), e il Teichmüller sa scorgere la sua efficacia nello Stato Platonico, poichè quivi la classe dei saggi e dei filosofi esercita una amorevole cura verso le classi inferiori, e dalle tenebre dell'oscura caverna, le solleva alla luce della verità e della giustizia.⁴

Se dunque l'amore platonico non è una tendenza puramente individuale, non è un processo solitario, soggettivo, verso le più alte forme della conoscenza, ma a questo congiunge la generazione del sapere e della virtù negli altri uomini, è manifesto che la vera immortalità verso cui tende l'Amore non sta tanto nella purificazione del soggetto e in una conoscenza individuale dell'eterno, quanto in quella comunione e generazione delli spiriti onde il tesoro intellettuale si accumula e si trasmette nelle intelligenze per via dell'insegnamento e della pederastia socratica; a quella guisa che l'immortalità del corpo sta nella perenne generazione corporale, e nella trasmissione nella vita a cui spinge l'Eros sensibile e l'Afrodite pandemia. All'Eros liberatore dovrebbe dunque rispondere l'immortalità della generazione spirituale. Giacchè tutti li uomini, dice il Simposio, generano nel corpo e nell'anima,⁵ e in quella doppia generazione i mortali ottengono l'immortalità a cui aspirano naturalmente per via dell'amore;⁶ il quale altro non è che l'impulso alla perpetuazione di se stesso che agita insieme l'anima e il corpo. La vita difatti è una successione non interrotta di stati, ognuno dei quali procede dal suo antecedente, e sparisce per dar luogo al seguente; e come negli organismi le parti si rinnovano senza posa, i tessuti, le fibre, il sangue e così via, così pure la vita si trasmette dall'uno all'altro individuo per via della generazione corporale come i corridori si trasmettevano la

¹ Stando al Simposio e al Fedro si dovrebbe concedere solo all'Idea del Bello quell'immanenza nell'opposto elemento che il Teichmüller vuole estendere a tutte le idee. Phaedr., 250 D: οὐδὲ γὰρ ἄλλος μόνον ταύτην ἔσχε μοῖραν, ὥστ' ἐκρανίστατον εἶναι καὶ ἐρασμιώτατον.

² Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 371.

³ *Op. cit.*, pag. 374. Tocco, nel *Giornale Napoletano*. Novembre, 1879, 290-91.

⁴ Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 371 e segg. Altrove però afferma che nello Stato platonico l'individualità nasce solo mediante una buona e forte disciplina, dalla quale chi non esce corretto è condannato alla morte senza riguardo alla sua dignità, poichè non ha diritto all'esistenza *Literarische Fehden*, pag. 126.

⁵ Symp., 206 C: κοῦσιν πάντες ἄνθρωποι καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν.

⁶ Ibid., 207 A: αἰγενεὶς ἐστὶ καὶ ἀθάνατον ὡς θνητῶ ἢ γέννησις 207 D: ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατόν αἰετὶ εἶναι καὶ ἀθάνατος. δύναται δὲ ταύτῃ μόνον τῇ γενέσθαι.

fiaccola nelle feste Panatenaiche.¹ Del pari le affezioni dell'anima li abiti, le opinioni, i desiderii, i dolori, ec., perfino le scienze nascono si trasformano, si dileguano con perpetua vicenda. Onde vi deve essere anche una generazione spirituale per la quale, come vi sono quelli fecondi nel corpo che sospinti dall'amore naturale generano ottenendo nella procreazione l'immortalità del corpo e della vita, così vi hanno quelli fecondi nell'anima (Simp. 209 A), che vanno in traccia d'altre anime belle e generose, e congiungendosi con esse (insegnamento Socratico, pederastia filosofica) ingenerano in loro la saggezza ed ogni altra virtù (φρόνησιν τε καὶ τὴν ἄλλην ἀρετήν); e producendo dei figli immortali, acquistano la immortalità della gloria (209 D).

Il processo ascensivo dell'anima individuale, dai bei corpi alle belle anime, da queste alle belle scienze fino all'idea della perfetta bellezza, la contemplazione filosofica del principio ideale, non è dunque l'immortalità vera, e bisogna che l'anima non si annulli nel suo oggetto, ma riproduca se stessa nelle altre anime, se vuol essere immortale; bisogna cioè che sviluppi in queste le più alte tendenze liberandole, dai sensi. L'impulso della procreazione intellettuale, l'Eros liberatore guida dunque alla immortalità. In questo appunto, ci sembra, che stia la differenza tra l'amore platonico e la Fede nella dottrina del Cristianesimo, che il Baur² ha ingegnosamente paragonati. Perchè la fede Cristiana può ben essere solitaria e monastica mentre si compie solo nell'intimo del soggetto; mentre l'amore platonico si effonde e si compie soltanto nel vivo scambio delle idee, nella comunione delli spiriti.

Sennonchè preme osservare che nel Simposio non si tratta propriamente della immortalità dell'anima, ma di quella dei pensieri e della conoscenza che si trasmettono per via dell'insegnamento inteso nel senso

¹ Simp., 207 D, E. Leggi, IV, 721 B; VI, 770 B: γενωντάς τε καὶ ἐκτρέφοντας παιδούς καὶ ἀπὸ λαμπάδα τὸν βίον παραδιδόντας ἄλλοις ἐξ ἄλλων. Lucret., *De nat. rer.*, II, 69.

*Augescunt aliae gentes, aliae minuuntur
Inque brevi spatio mutantur saecula animantum
Et quasi cursores vitae lampada tradunt.*

La stessa dottrina del Simposio è in Aristotele, *De An.*, II, 4. 415. 2: φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων τοῖς ζώσιν, ὅσα τέλεια καὶ μὴ πηρώματα, ἢ τὴν γίνεσιν αὐτομάτην ἔχει, τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἷον αὐτὸ, ζῶον μὲν ζῶον, φυτὸν δὲ φυτὸν, ἵνα τοῦ αἰὶ καὶ τοῦ θείου μετέχωσιν, ἢ δύνανται. πάντα γὰρ ἐκείνου ὀρέγεται, καὶ ἐκείνου ἕνεκα πράττει ὅσα πράττει κατὰ φύσιν... ec. *De gen. et corrupt.*, II, 10. 536.

In un modo simile a Platone anche l'Apostolo Paolo parla dell'amore divino sotto la figura dell'Agape umana. Ephes., V, 32. Τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν. ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν, cfr. Iowett, *The Dial. of Plat.*, I, pag. 485. Mentre però nell'ἀγάπη pauliniana sotto il simbolo si scuopre l'opposizione, nel Simposio platonico l'Eros divino ed umano tendono a conciliarsi.

² Baur, *Das Christl. d. Plat.* in *Abhandlungen* herausgegeben von Zeller, pag. 276.

socratico. Non deve credersi quindi che Platone intenda qui l'immortalità al modo di Bruno e di Schopenhauer, l'eterna vicenda delle anime singolari nella quale permane immutata solo l'anima universale, come vogliono alcuni espositori tra i quali il Teichmüller.¹ Ma come il corpo in cui si avvicinano le forme e gli elementi riman sempre questo o quel corpo determinato, così l'anima in mezzo alla vicenda dei suoi modi rimane sempre identica nella sua unità personale. Nella generazione del Simposio non è dunque esclusa l'immortalità personale quanto all'anima. Platone vuol mostrare che anche nella vita del tempo in mezzo al fluire eracliteo dei corpi e delle affezioni dell'anima, vi è una specie d'immortalità dell'intelletto che solo è riserbata ai sapienti, cioè la continuità del pensiero nella tradizione dei secoli. E nessuno infatti dovea saper meglio di Platone come il pensiero del maestro sopravvivesse e si continuasse nei suoi migliori discepoli. Che in questo dialogo poi non sia punto esclusa l'immortalità dell'anima al di sopra dell'incessante succedersi dei suoi modi appare manifesto dal 208 A, dove si dice che il Divino nell'uomo, cioè l'anima è ταύτων ἀεί, e dalla conclusione finale; (208 B) ταύτῃ τῇ μηχανῇ (sc. τῇ γενέσει) θνητὸν ἀθανασίας μετέχει, καὶ σῶμα καὶ ἄλλα πάντα (sc. τρόποι τῆς ψυχῆς). ἀθάνατον (ἡ ψυχὴ) δ' ἄλλη.²

¹ *Literarische Fehden*, pag. 172. « Im Symposion fließt Seele in Heraklitischen Flüsse und bleibt nur als immer Neues im Werden » pag. 132. Grote, *Plato*, II, pag. 211 (1865). « But an individual man or animal cannot be immortal; he can only attain a quasi-immortality by generating a new individual to replace himself. » Così a pag. 223 « in the Phaedrus and Phaedon the soul is declared to be immortal *a parte post* as well as *a parte ante*. But in the Symposion, this is affirmed to be impossible (207-208). The soul yearns for, but is forbidden to reach immortality: or at least can only reach immortality in a metaphorical sense, by its prolific operation, etc. » Iowett, *The Dialog. of Plato*, I, (1871) dice pure del Simposio: « The immortality is not personal, but an immortality of the race. »

² Il Teichmüller, *Plat. Frage*, pag. 6, seguendo Hermann, legge ἀθάνατον δ' ἄλλη. Noi preferiamo la lezione dei migliori anzi di quasi tutti i codici, sia perchè l'ἀθάνατον è richiesto logicamente dal contrapposto col θνητόν precedente, sia perchè il senso di questo luogo è spiegato chiaramente dalle parole che si leggono poco prima τούτῳ γὰρ τῷ τρόπῳ πᾶν τὸ θνητὸν σώζεται, οὐ τῷ παντάπασιν τὸ αὐτὸ αἰεὶ εἶναι ὥσπερ τὸ θεῖον (l'anima). Non ci pare dunque, come afferma il Teichmüller, *Liter. Fehden*, pag. 133. 4 che la lezione ἀθάνατον rompa la connessione del pensiero, e ripeta un concetto già tante volte espresso da Platone. In questo luogo si ricerca per fermo come l'umano e il mortale partecipi alla immortalità, ma sempre in contrapposto alla eterna identità del divino. Nè può far difficoltà che il verbo μετέχει in questo caso debba reggere così il θνητόν come l'ἀθάνατον mentre l'immortale non partecipa all'immortalità. Il dubbio è dileguato dal seguente passo delle Leggi simile affatto a questo del Simposio, IV, 721 C: τοῦτῳ τῷ τρόπῳ ἀθάνατον ὄν (il genere umano) τῷ παιδᾶς παιδῶν καταλειπόμενον ταύτων καὶ ἐν ὧν αἰεὶ γένεσις τῆς ἀθανασίας μεταληφέναι. Ad ogni modo pure accettando la lezione ἀθάνατον l'immortalità del θνητόν per via della generazione comprende solo i corpi e le qualità dell'anima, non già le anime individuali fra cui non avviene generazione di sorta. Affatto arbitraria è poi l'opinione di Hermann, *De partib. animae immort. sec Platonem disput.* Gottin-

Ma il concetto di un Amore benefico che partecipa alla moltitudine i beni della ragione e del divino, è estraneo al Platonismo come a tutta la filosofia greca. Solo nella coscienza religiosa, col Cristianesimo, la fede diviene carità e amore del genere umano. L'amore platonico come la *πίστις* pauliniana è l'organo subbiettivo per cui l'uomo accoglie in sé il divino in un'intima comunione. Ma la fede Cristiana scaturisce come un bisogno profondo ed universale dalla coscienza religiosa; è l'uomo tutto intero che ha « fame e sete della giustizia, » dove l'Eros platonico è una tendenza verso la Bellezza divina, ed uno sforzo per conciliare il mortale coll'immortale.¹ La fede cristiana è la lotta della *σάρξ* col *πνεῦμα* o per usare una espressione pauliniana, dell'*ἔσω ἄνθρωπον* coll'*ἔξω ἄνθρωπος*. Ma come la rigenerazione della fede cristiana si compie solo nell'intimità della coscienza subiettiva e si è avverata nella persona storica di Cristo, e quindi la fede è un fatto universale mentre per ciò stesso può essere anche una aspirazione solitaria ed ascetica, l'Eros essendo puramente intellettuale ed estetico resta sempre un'aspirazione filosofica di poche elevate intelligenze, e i suoi tesori si comunicano solo nei simposii dei sapienti; e dove la redenzione religiosa del Cristianesimo richiede l'umiltà del cuore, l'Amore platonico si rivela in tutto lo splendore della vita e richiede l'elevatezza della mente. L'amore intellettuale che termina nell'insegnamento non esclude dunque l'aristocrazia dei saggi, e la trascendenza dell'ideale, perchè la verità filosofica lungi dall'essere predicata sui tetti e nelle piazze come la « buona novella, » è ristretta alle belle anime nelle quali sole avviene la feconda generazione delle idee. L'ideale platonico è essenzialmente aristocratico. La classe superiore dei filosofi non è in immediato contatto col Demo,² ma quasi sdegnosa di esso si chiude nella contemplazione della giustizia e della virtù, a quel modo che la parte più alta dell'anima, la Ragione, solo per via del *θυμός* comunica colla parte sensibile, e il suo ufficio non è di soccorrerla e di sollevarla, il che per natura è impossibile, ma di raffrenarla e di circoscriverla. Deve anzi notarsi che questo carattere aristocratico della Ragione trovasi a chiare note anche nel panteismo eracliteo,³ in tutta la filosofia presocratica, e dopo Platone si ritrova nel panteismo degli Stoici. Il saggio stoico difatti è impassibile e libero; egli è re e signore, nè in dignità la cede ad altra natura razionale e a Giove stesso (Plutarc., *Adv. Stoic.*, 33); di fronte a lui tutti gli altri uomini sono malvagi (*φᾶλτοι*). E sebbene siavi nell'Etica stoica un

gae, 1850, pag. 13, che nel Simposio si distinguano tre specie d'immortalità per le tre parti dell'anima.

¹ Schleiermacher, *Platons Werke*, II, 3, pag. 7. Berlin, 1861. Susemihl, *Gen. Entw.*, I, 486.

² Teichmüller, *Neue Studien*, III, pag. 371 e seg. *Literarische Fehden*, pag. 233.

³ *Neue Studien*, I, Herakleitos, pag. 101.

principio di amore umano che affratella li uni agli altri in uno Stato ideale, perchè tutti si appartengono come figli d' una ragione divina che è immanente nel mondo (λόγος σπερματικός); questo cosmopolitismo è però ristretto nello stoicismo greco alla superba classe dei saggi, a quel modo che la Provvidenza (πρόνοια) che è una cosa stessa col Fato (εἰμαρμένη), governa il mondo in un modo generale senza darsi cura dei particolari e degli individui.¹ Solo nello Stoicismo romano con Musonio con Epitteto, e soprattutto con Seneca e Marco Aurelio, il cosmopolitismo diviene universale e comune a tutti gli uomini, come figli di un solo Dio; il concetto d' un amore benefico e rigeneratore si sviluppa e si diffonde, preparando le dottrine religiose del Cristianesimo.

Il concetto dell' Eros liberatore (σωτήρ) è straniero dunque anche ai sistemi panteistici greci, nè presuppone necessariamente l' unità dei due elementi come giudica il Teichmüller. Ma stando a Platone posto quel concetto non ha più senso nè la morale ascetica del Fedone, secondo la quale il vero compito dell' uomo non è l' educazione armonica dell' anima e del corpo, ma la λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος: nè la descrizione del filosofo nel Teeteto, come di un essere non curante nè le cose esteriori nè gli altri uomini.² Anzi nel Fedro stesso ove è determinato il concetto dell' Amore la serie dei momenti psicologici nei quali si sviluppa, risponde ai momenti della fede Cristiana che termina nell' ascesi. Il saggio agitato dall' irrequieto desiderio della bellezza, ch' ei per un istante ha veduto, pone da banda i più sacri affetti, e lasciando « la madre i fratelli e gli amici » ch' ei non stima più oramai, si dà a seguire l' oggetto del suo desiderio.³ Questo affetto geloso e quasi egoistico della bellezza è ben lontano dall' Amore benefico e comunicativo che accomuna il sapiente agli altri uomini. E preme osservare ancora che il concetto dell' Eros liberatore presuppone, come la carità Cristiana, il valore morale dell' individuo che il Teichmüller

¹ Onde lo Stoicismo fu in questo punto accusato dai Padri della Chiesa. Iustin. *Dial. cum Tryph.*, 1. 4. Migne, *Patrolog. graec.*, vol. VI.

² I luoghi che il Teichmüller, *Neue Studien*, III, 372-73, toglie dalla Repubblica non hanno il valore ch' egli attribuisce loro. Ma ci basti riferire un luogo del Fedone ove si distinguono coloro che esercitano la virtù popolare e politica, la giustizia, per abito non per riflessione filosofica, dai veri filosofi che non sono soggetti alla legge del ritorno periodico in questa vita sotto altre forme (metempsychosi) ma soli fanno parte del regno di Dio. Phaedr., 82 A: εὐδαιμονίστατοι.... καὶ εἰς βέλτιστον τόπον ἰόντες οἱ τὴν δημοτικὴν τε καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν ἐπιτετηδευκότες, ἣν δὴ καλοῦσι σοφροσύνην καὶ δικαιοσύνην, ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης γεγонуῖαν ἀνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ.... ec.

³ Phaedr., 252 A: ὅθεν δὴ ἰκοῦσα εἶναι οὐκ ἀπολείπεται, οὐδέ τινα τοῦ καλοῦ περὶ πλείονος ποιεῖται, ἀλλὰ μητέρων τε καὶ ἀδελφῶν καὶ ἐταίρων πάντων λήγεται. Baur, *Das Chr. d. Pl.*, pag. 281. Un concetto simile trovasi in Paolo, Ephes., V, 31. Ἀντὶ τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. Come abbiamo detto qui l' ἀγάπη corporale è simbolo dell' unione spirituale di Cristo colla Chiesa.

nega a Platone; ed appunto perchè la persona umana non ha un valore permanente egli osservava che nella Repubblica il saggio non si occupa spontaneamente delle cose di Stato, ma vi è costretto.¹ Nè poteva essere altrimenti. Platone viveva in un'epoca di profonda decadenza morale; la religione antica crollava e con essa uno dei più saldi legami della società Ateniese. Oramai non vi era che la sapienza filosofica intesa nel senso Socratico, che potesse ricondurla alla grandezza antica e all'antica virtù: e a questo mirano la Repubblica e le Leggi. Ma a Platone non poteva sfuggire il contrasto tra un'immanenza dell'ideale e del divino nel mondo, e la decadenza reale della vita pubblica della Grecia, nella quale oramai non si rivelava più alcuno splendore dell'idea divina.² Nè quindi fa meraviglia che l'individuo non abbia nell'ideale politico di Platone quel valore che han creduto il Volquardsen, il Krohn e altri. Ma questo fatto piuttostochè derivare da un disprezzo del singolo di fronte al Tutto, da una tendenza monistica, come vuole il Teichmüller,³ proviene piuttosto dal dualismo aristocratico fra il volgo incapace di conoscenza di verità, e la classe dei saggi che vive nella Idea del Bene. Ed è appunto per la profonda decadenza della vita politica negli Stati greci e soprattutto in Atene, che non avremmo potuto aspettarci da Platone; come afferma Teichmüller⁴ « che egli ammaestrato dalla realtà, riconoscerebbe il valore assoluto dell'Individuo di fronte allo stato decaduto, » se la intuizione filosofica non glielo vietasse; perchè la prevalente Olocrazia Ateniese, così aspramente satireggiata da Aristofane, aveva sciolto allora ogni freno all'individuo, e la Sofistica aveva formulato la dottrina « che ciascun uomo è la misura di tutte le cose. » A questo illimitato valore dell'individuo nello Stato Ateniese, Platone, com'era naturale, contrappose un ideale politico, dove esso era rappresentato come un elemento vivo sì, ma subordinato agli interessi e alla vita dello Stato.

Raccogliendo il precedente discorso concludiamo in primo luogo; che se vi ha una immortalità nel tempo riserbata ai soli filosofi, essa però non riguarda l'anima, ma i pensieri che si perpetuano nell'insegnamento; nè consiste nel ritorno dell'anima in sè stessa, come pensa il Teichmüller, ma nella comunione delle intelligenze.

Nè si deve credere che la filosofia sia il vero significato della immortalità platonica, come pensa questo critico, seguendo Schleiermacher che avea ridotto l'immortalità alla dottrina della conoscenza.⁵ Il VI e VII della Repubblica ci mostrano il sollevarsi dell'anima all'Essere come

¹ *Neue Studien*, I, pag. 188.

² Krohn, *Plat. Frage*, pag. 153. Che l'ideale dello stato non si realizzi nella società lo dice Platone stesso. Rep., IX, 592 A.

³ *Liter. Fehden*, pag. 248.

⁴ *Op. cit.*, pag. 248.

⁵ Schleiermacher, *Platons Werke*, II, 3, pag. 11. *Einleit. z. Phaedon*.

una tendenza naturale ad essa, ma non la confondono giammai colla immortalità. Così il Fedro (256 B) distingue chiaramente la filosofia dalla immortalità, e il Timeo (49 B) annovera il liberarsi dalle passioni come una condizione della vera immortalità, e sulla fine del dialogo (90 B) il sollevarsi dell'anima al suo obbietto κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν è un mezzo per ottenere il fine della vita umana πρὸς τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον: nel Simposio (212 A) la contemplazione della bellezza è preparazione all'altra vita. Questa distinzione è poi anche più evidente nel Fedone dove la filosofia è descritta come preparazione ad una bella morte, ed il filosofo l'attende di piè fermo ed impavido. La filosofia è la vera immagine della immortalità; difatti essa libera la ragione purificandola dall'impuro contatto col corpo, pari ai riti catartici dei misteri religiosi Orfici e Dionisiaci (Phaed. 82 E).¹ Tutta quella parte di questo dialogo (64 A-69 E e 80 D-84 C) che riguarda la liberazione dell'anima mediante la filosofia come anticipazione della morte, non ha nè un significato puramente etico-religioso come ha creduto lo Steinhart,² nè è la sola parte scientifica del dialogo come vuole il Teichmüller: ma è piuttosto una riprova psicologica della immortalità; essa mostra cioè come l'anima s'avvicina al suo obbietto quanto più si profonda in se stessa, e si distacca dal corpo. È la vita dell'anima nel tempo presa come una immagine della sua vita eterna.

Qual rapporto corra fra queste considerazioni morali sul τεθνάναι filosofico, e le prove teoriche che succedono, è una questione molto agitata dai critici.³ Zeller ed Ueberweg le considerano come una vera prova della immortalità, altri invece ritengono che presuppongano l'immortalità e non siano punto una dimostrazione. Ed infatti può nascere la questione: questa naturale liberazione, questa morte nella vita terrena Platone l'adduce come un argomento a provare come sia possibile l'immortalità in un'altra vita, oppure questo fatto, per lui, sarebbe inesplicabile senza il presupposto della immortalità? Il Bonitz ha conciliato⁴ le opposte opinioni, osservando che questa descrizione della morte temporanea del saggio presuppone la convinzione della eternità dell'anima (prodotta dalla tradizione antica a cui accenna il Fedone), e senza essere una vera dimostrazione, apre la via alla discussione teoretica che succede.⁵ Platone rilevando questo fatto psicologico vuol mostrare che questa

¹ Phaed., 64 A: φαίνεται.... ἀνὴρ τῷ ὄντι ἐν φιλοφίᾳ διατρέψας τὸν βίον θάρρειν μάλιστα ἀποθανεῖσθαι καὶ εὐελπίς εἶναι, ec., 67 A; 67 E, ec. Teichmüller, *Literarische Fehden*, pag. 127.

² Steinhart, *Platon's Werke*, IV. *Einleit. z. Phaed.*, pag. 414 e segg.

³ Vedi riassunte le principali opinioni dal Bonitz, *Platonische Studien* (2^a Aufl. 1875), pag. 273 e seg.

⁴ Bonitz, *Op. cit.*, loc. cit. Bertram, *Unsterblichkeitlehre Plato's. Zeitsch. f. Phil.*, Bd. 73. 1, pag. 48.

⁵ Schwegler, *Geschichte der griech. Philos.*, pag. 143. Tubinga, 1870. Bertram. *Op. cit.*, loc. cit. Steinhart, IV, pag. 419. Bisogna osservare, il che è sfuggito a quasi

costante aspirazione alla immortalità, non può fallire; che una tendenza così elevata dell'anima non può venir meno ed esige un naturale compimento. E anche oggi spesso si adduce come prova questa aspirazione naturale verso l'altra vita; la quale se da sola non basta, serve peraltro a rafforzare la speranza, e a trasmutarla in un profondo ed incrollabile convincimento.

Ad ogni modo tutta questa parte non è chiusa in se stessa, e opposta a tutte le altre come rappresentazioni mitiche, al modo che pensa il nostro interprete. Poichè sarebbe strano che dopo averci svelato il vero senso della immortalità (κάθαρσις filosofica) poi cominciasse Platone a favoleggiare sulla vita avvenire. La morte filosofica secondo l'espressione felice del Iowett,¹ è un *pregustamento della immortalità* (Foretaste of immortality); ma da parecchi passi² si raccoglie certamente che la morte filosofica è solo una immagine. La vera saggezza (φρόνησις) non si può ottenere in questa vita essendone impediti dal corpo; quindi o non potremo mai ottenere la scienza, oppure solo dopo la morte. Tuttavia anche in questa vita ci accostiamo ad essa se ci liberiamo dal corpo, per quanto la ferrea necessità non ci costringa.³ Per questo bisogna distinguere la liberazione in questa e nell'altra vita (ἐν τῷ νῦν παρόντι καὶ ἐν τῷ ἔπειτα 67 D), e tenere per fermo che, come il comune delli uomini confida di ritrovare li amici le mogli e i figli, così anche al filosofo sarà dato di ritrovare ciò che egli ha amato, cioè la vera sapienza (68 A). Il che per noi non solo prova la distinzione tra la redenzione filosofica e l'immortalità avvenire, ma ancora la serietà di questa dimostrazione. Nè si può dire che questa immortalità sia serbata in omaggio alla tradizione, e che il vero senso sia la morte filosofica, perchè anzi il concetto della permanenza oltre questa vita, dice Platone, non è accessibile che a pochi, mentre il volgo crede che l'anima si dissolva col corpo.⁴ L'immortalità non è dunque la dialettica, poichè l'Anima non è solo principio di conoscenza, ma ancora di movimento e di vita. Onde l'anima, con tutte le sue funzioni, non solo teoretiche, ma etiche e fisiche, tende alla immortalità come vera attuazione di tutte le sue facoltà.⁵

tutti, che queste considerazioni morali che precedono tutte le prove, ritornano poi (80 D) dopo le tre prime prove. E ciò per noi chiaramente significa qual è il loro valore e il loro ufficio in questo dialogo.

¹ Iowett, *The Dialogues of Plato*, I, pag. 396. Oxford, 1874.

² Tra gli altri citiamo 64 A; 66 E; 67 E, ec. All'84 A la filosofia è chiamata μέλητη θανάτου cfr. 67 D e l'ἀπολύειν il χωρίζειν sono l'anticipazione del vero ἀπαλλάξασθαι cfr. Grote, *Plato and the other*, II, pag. 162. Iowett, *The Dial. of Plato*, I, 396.

³ Phaed., 67 A: ἐάν οἱ μάλιστα μηδὲν ὁμιλῶμεν τῷ σώματι μηδὲ κοινωνῶμεν, οἱ μὴ πᾶσα ἀνάγκη, » ec.

⁴ Phaed., 80 D: αὕτη δὲ δὴ ἡμῖν ἡ τοιαύτη καὶ οὕτω πεφυκυῖα ἀπαλλακτομένη τοῦ σώματος εὐθὺς διαπερύσσεται καὶ ἀπολωλεν, ὡς φασιν οἱ πολλοί; πολλοὺ γὰρ δεῖ.

⁵ Sotto questo aspetto il Susemihl giustamente così formula il fine del Fedone:

Quello che ci sembra doversi concedere al Teichmüller si è che ai filosofi per Platone competa anche nell'altra vita una forma diversa d'immortalità rispetto a tutte le altre anime, come si raccoglie da tutti i miti escatologici dei vari dialoghi. Poichè mentre le altre anime sono travolte nell'eterna vicenda della metempsicosi, l'anima del filosofo, vive nella beata contemplazione dell'altra vita. Nel Fedro (249 A) troviamo che « prima di un lungo tempo (migliaia d'anni) nessun'altra anima racquisterà l'ale, salvo quella del filosofo, e di chi si è dedicato all'istituzione filosofica, ec. » (cf. 249 C). Così nel Timeo (42 B) le anime che racchiuse nel corpo per legge divina sospirano a liberarsi, ritornano alle loro stelle e conducono una vita immortale e beata, le altre invece che non hanno superate le passioni, nel secondo nascimento son racchiuse nel corpo femminile e persistendo nel male prendon natura ferina e così via, mentre la vera e perfetta immortalità la godono solo i filosofi (Tim. 90 CDE). Questo concetto lo ritroviamo nel Politico (271 C) e nella Repubblica.¹ Parimente è ripetuto in vari luoghi del Fedone. In uno si dice (81 CD) che l'anime le quali in vita non seppero sciogliersi dagli impedimenti terreni portano anche al di là una certa gravezza che le inclina verso la terra, e vanno vagando e prendendo forme animalesche a seconda dei loro vizi; né alle virtuose compete la vera immortalità, ma solo a chi ha la filosofia (φιλοσοφῆσαντι 82 B); chi all'incontro non si stacca dal corpo è dissipato dai venti, e non è più in alcun luogo (84 B). Ma il filosofo, nutrito della contemplazione del vero, è convinto di dover così trarre la vita, e quando lo colga la morte, ritornando al suo principio, esser liberato dai mali terreni. Lo stesso contrapposto tra la vicenda di migrazione e di ritorno dell'anime ingiuste, e la quiete serena dei saggi si trova più appresso (108 BC); e infine dopo aver distinto Platone (113 BC), quattro specie di colpevoli e altrettante di pene corrispondenti, parla delle anime pure che si sollevano alla serena abitazione del cielo (ἄνω δὲ, εἰς τὴν καθαράν οἴκησιν ἀφικνούμενοι) e sono appunto οἱ φιλοσοφία ἱκανῶς καθαράμενοι (114 C).²

Possiamo dunque concludere che al secondo pensiero dei saggi è riserbata in questa vita una specie d'immortalità. Ma la vera immorta-

« Die wahre Aufgabe des Gesprächs ist also die, die Unsterblichkeit oder die Ontologie der Seele als den Knotenpunkt zwischen der Dialektik auf der einen und der Ethik und Physik auf der andern Seite darzustellen. » *Gen. Entw.*, I, pag. 466.

¹ Rep., X, 619 E: εἰ τις αἰεὶ, ὁπότῃς εἰς τὸν ἐνθάδε βίον ἀφικνοῖτο, ὕγιως φιλοσοφῇ... κινδυνεύει ἐκ τῶν ἐπειθεὶν ἀπαγγελλομένων οὐ μόνον ἐνθάδε εὐδαιμονεῖν ὄν, ἀλλὰ καὶ τὴν ἐνθάδε ἔκτισε καὶ δεῦρο πάλιν πορείαν οὐκ ἂν χθονίαν καὶ τραχεῖαν πορεύεσθαι ἀλλὰ λείαν τε καὶ οὐρανίαν.

² Questa distinzione è avvertita anche da Cicerone, *Tusc.*, I, 30. 72. « Ita enim (Socrates) censebat itaque disseruit duas esse vias duplicesque cursus animorum et corpore excedentium, ec.

lità delle anime è in un altro mondo, sebbene anche qui le anime dei filosofi sottratte alla vicenda del continuo rinascere raggiungano la piena felicità d'una perfetta vita immortale.

§ IV.

Mostrato così che le due forme d'immortalità riconosciute dal Teichmüller nel Platonismo non posson dirsi tali che per traslato e metafora, e che la immortalità è in un'altra vita, dobbiamo passare all'altro punto cioè all'immortalità individuale, che ne è la conseguenza. Ma prima di discutere le singole dimostrazioni Platoniche, bisogna esaminare alcuni concetti preliminari che ci aprano la via a questa ricerca.

Il concetto dualistico di anima e corpo conduce Platone a una definizione della morte che non racchiude alcuno accenno alla dissoluzione della individualità. Nel Gorgia troviamo difatti: ὁ θάνατος τυγχάνει ὄν, οὐδὲν ἄλλο ἢ θυεῖν πραγμάτων διάλυσις, τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος ἀπ' ἀλλήλων (524 B. Phaed. 64 C, 67 D); e in questa separazione l'anima nulla perde, ma racquista la sua vera ed intima natura. Conseguenza naturale di questo dualismo era la dicotomia, tentativo di mediazione tra l'anima e il corpo, poichè come è noto, Platone contrappone la parte razionale (τὸ λογιστικόν) alle altre due parti inferiori ed irrazionali (ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν).¹ Sennonchè per altro verso la seconda parte si riaccosta alla ragione obbedendo di buon grado ai suoi ordini² e le tre parti ricompongono un tutto armonioso.

Un grave difetto del Teichmüller è, a nostro avviso, il non aver tenuto conto della tripartizione dell'anima. Secondo il suo punto di vista non può essere che mito, al pari dell'anima del mondo, dei rapporti matematici e di tutta la serie dei termini medi che congiungono in qualche guisa le idee al sensibile. Al critico però corre l'obbligo non di affermare, ma di dimostrare come possano dirsi una metafora quelle tre parti dell'anima che sono bensì poeticamente descritte nel Fedro, ma nel Timeo si connettono a tutta quanta la dottrina cosmogonica, e nella Repubblica rispondono alla distinzione delle tre classi sociali colle loro triplici tendenze, in modo che l'individuo riproduce la società in sé stesso, alle varie forme politiche (IX), alle varie virtù morali, alle varie inclinazioni e sentimenti, ai gradi della conoscenza, e mediante esse si distinguono i diversi ordini della realtà, il vegetale, l'animale e l'uomo (Timeo) e perfino i caratteri nazionali di popoli diversi (IV).³ Che se

¹ Rep., IV, 539 D. Tim. 41 C; 69 C. Leggi, IX, 863 A, B. Politic., 309 C, distingue il ζωογενὲς dall' αἰγενὲς ὃν τῆς ψυχῆς.

² Rep., IV, 442 A, B.

³ Su questo riscontra lo Schultess, *Platonische Forschungen*, pag. 5, 11, 21, 37 e segg. 45, e il Bertram, *Zeitschrift für Phil.*, Bd. 73, pag. 36-37.

questa distinzione, non fosse seriamente stabilita, mal si potrebbe spiegare come nella Repubblica così spesso si riaffacci il grave problema dell'unità intima dell'anima.

Ma in qual modo s'accorda questa triplice natura dell'anima colla sua immortalità? Noi abbiamo due soluzioni possibili: o ammettere l'immortalità di tutte le tre parti, o restringerla ad una sola, cioè la parte razionale (νοῦς). La prima è la tesi sostenuta da Schulbach,¹ la seconda è la tesi dell'Hermann.² Ora non è difficile avvedersi che la tesi del Teichmüller in fondo risponde perfettamente a quest'ultima. La dottrina Aristotelica, che immortale è soltanto l'intelletto attivo, non differisce pel nostro critico, dalla Platonica che per una e più precisa e sistematica terminologia.³ Ambedue consentono che l'immortalità è impersonale, poichè la ragione è qualche cosa di assolutamente universale, nè riceve alcuna determinazione di sorta; essa è al di fuori del tempo e dello spazio, mentre l'individuo è determinato in un momento e in un luogo (pag. 345). Se dunque anche per Platone ciò che è individuale è transitorio, si ha diritto a concludere che immortale è solo la parte impersonale che è la ragione, il λογιστικόν. Ecco come la dottrina del Teichmüller coincide colla tesi già sostenuta dall'Hermann.

Quelle due soluzioni sopraccennate hanno di fatto un fondamento in Platone; poichè nelle scritture Platoniche troviamo opposte sentenze sulla immortalità.⁴ Secondo il mito del Fedro la preesistenza è infinita, l'anima è originaria come principio di movimento nè può aver fine. Ma insieme la sua tripartizione precede l'unione col corpo, giacchè l'auriga e i cavalli altro non sono che li elementi dell'anima fantasticamente rappresentati. E se le parti inferiori già preesistono al corpo è chiaro che debbono appartenere alla essenza dell'anima, e com'essa rimanere immuni dalla dissoluzione. La conseguenza necessaria del Fedro è dunque in aperta contraddizione col Timeo. Invano l'Hermann⁵ riproducendo l'interpretazione dell'antico scoliaste Ermia, tentava paragonare il cocchio del Fedro agli elementi dell'anima universale del Timeo serbando in tal guisa l'immortalità della sola ragione, perchè Platone esprime chiaramente la tripartizione dell'anima con queste parole (Phaedr. 253 C) τριχῇ διελόμενῃ τὴν ψυχὴν.⁶ Nè può negare la conseguenza, poichè l'im-

¹ Schulbach, *De animi partibus sec. Platonem*. Berlin, 1861.

² Hermann, *De partibus animae immortalib. secund. Platonem*. (Program. Gottingae, 1850.)

³ Teichmüller, *Studien z. Ges. d. Begriffe*, pag. 346. Questa opinione fu già sostenuta da alcuni antichi commentatori. Temistio, I, 90... ἔξω δὲ ἔλεον ὅτι καὶ Πλάτων τὸν νοῦν ἀθάνατον μόνον ὑπολαμβάνει Euseb., *Praep. Evang.*, XV, 9. 13: ἀλλὰ κατὰ γὰρ τὴν ἀθανασία τοῦ νοῦ φησὶ τις ἂν αὐτὸν κοινωνεῖν Πλάτωνι. Proclo in Tim., 311.

⁴ Zeller, *Phil. d. Gr.*, II, pag. 700. 2. (3ª Aufl.). Tocco, *Ricerche Plat.*, pag. 155.

⁵ Hermann, *De part. an. im.*, ec., pag. 10.

⁶ Vedi lo Schulthess, *Plat. Forschungen*, pag. 16. Bertram, *Zeitschrift*, ec. pag. 44.

mortalità è attribuita all' anima nel suo complesso, e Platone stesso ha stabilito a chiare note la stretta connessione tra l' immortalità e la preesistenza.¹

Ma nella psicogenia del Timeo l' anima non è più un principio, ma non meno delli Dei inferiori, è una creatura di Dio. Né solo è divenuta ma è anche composta, dopochè è congiunta al corpo. A prima giunta nel Timeo potremmo trovare un appoggio all' opinione dell' Hermann e del Teichmüller che immortale è solo la ragione. Difatti le due parti dell' anima si distinguono fra loro come ἀρχὴ ψυχῆς ἀθάνατος dall' εἶδος ψυχῆς θνητόν.² La prima non è che il θεῖον, l' ἡγεμονοῦν (41 CD. 69 C), il δεσποτοῦν (44 D), il κυριώτατον τῆς ψυχῆς εἶδος (90 A); l' altra comprende il θυμός e l' ἐπιθυμία. Ma se bene osserviamo nel Timeo vi sono due leggi: l' una, che ogni divenuto (γινόμενον) è mortale; l' altra che ogni composto è dissolubile (πᾶν δεθὲν λυτὸν).³ E come alla prima non potrebbe sfuggire nemmeno la parte razionale, così la seconda dovrebbe estendersi a tutta l' anima umana. Sennonchè la volontà del Demiurgo tempera l' una e l' altra, e fa sì che non solo li Dei, sebbene creati, riescano immortali, al pari della parte razionale dell' uomo, ma tutta quanta l' anima umana sia indissolubile, rompendo quindi quella seconda legge naturale.⁴ L' Immortalità così della ragione come dell' anima intiera nel Timeo ha dunque soltanto una ragione teologica.

L' Ueberweg⁵ quindi tentò una ingegnosa costruzione nella quale il Timeo stava in mezzo tra il Fedro e il Fedone, accordandosi col primo sulla mutabilità d' ogni condizionato, e col secondo che l' anima appunto è tale, onde non può avere la naturale immortalità. Che se lo Zeller a buon dritto osserva che qui è trascurata la Repubblica, non per questo s' ha a dire che il Fedone la preceda,⁶ e che in essa come nel Timeo

¹ οὐσία καὶ λόγος τῆς ψυχῆς — ἰδέα τῆς ψυχῆς.

² Tim., 69 C; 72 D.

³ Lo Zeller, *Op. cit.*, pag. 701 afferma contro l' Ueberweg « der Timeus freilich redet so wenig, als Phädo und Rep., vom Bedingten, sondern vom Zusammengesetzten. » Ma le parole che il Demiurgo rivolge agli Dei δι' αὐτὰ καὶ ἐπείπερ γεγέννησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἴστέ οὐδ' ἄλυστοι τὸ πᾶμπαν, ec. (41 A) presuppongono evidentemente che non solo ogni θεῖον ma ogni γινόμενον è θνητόν.

⁴ Difatti l' azione del volere divino nel Timeo non si restringe a un solo elemento dell' anima il θεῖον, ma all' anima nel suo complesso. Perciò l' Hermann non coglie il vero affermando che nel Timeo è immortale solo la ragione, nè è esatto quello che dice il Tocco (*Op. cit.*, pag. 155) « questo dialogo fa mortale il θυμός e l' ἐπιθυμητικόν, benchè poi venga salvata l' immortalità della parte più nobile dell' anima per un motivo affatto etico. » Che una parte dell' anima nel Timeo si chiami risolutamente θνητόν non significa altro che « mortale di sua natura, » immortale però per volere divino. Se difatti l' azione di questo si restringesse solo alla ragione non alla intera anima, come dire θεῖον la ragione, che è di sua natura semplicissima?

⁵ Ueberweg, *Untersuch. zur Aechth. und Zeit. d. Pl. Dial.*, pag. 286.

⁶ Se nel X° della Repubblica (611 A) si accenna ad ἄλλοι λόγοι sulla immortalità, non è necessario come fa lo Zeller (700, 2) e dietro lui lo Schultess (*Op. cit.*,

l'anima non sia composta. Il καλῶς ἄρμοςθὲν di quest'ultimo implica necessariamente la sua composizione, ed è per questo che l'immortalità ha una ragione estrinseca.

Sebbene dunque il Fedro e il Timeo non stiano in così recisa opposizione come molti hanno creduto, pure non deve negarsi il disaccordo, nè trascurar l'uno tenendo solo per vero l'altro, come fanno rispettivamente lo Schulbach e l'Hermann. Il quale ultimo si accorda col Teichmüller anche nel non voler riconoscere incertezza nessuna del pensiero Platonico sulla dottrina della immortalità.¹ All'incontro se noi paragoniamo al Fedro e al Timeo il Fedone ci accorgiamo che quest'ultimo contraddice ad ambedue, poichè da un lato non accenna che fuggevolmente della composizione dell'anima, e dall'altro la immortalità è attribuita a tutta l'anima non alla sua parte impersonale.² È dunque un inutile sforzo voler negare l'*inconstantia Platonis* sulla dottrina dell'anima, la quale non solo fu riconosciuta da Cicerone e da Galeno, ma non sfuggì nemmeno all'accorto discepolo. « Nel cercare egli dice, qual » è il principio movente dell'anima, è da vedere, se è una parte di essa » e se è divisa da lei nello spazio, o se n'è separata: oppure se è » tiva tutta quanta l'anima.... È poi dubbio in qual senso si parli di » parti dell'anima, e di quante. Per un verso esse paiono infinite in nu- » mero, e non solo, come alcuni l'hanno distinte: in λογιστικόν θορυμικόν » ed ἐπιθυμητικόν, o in una parte razionale e irrazionale » (*De An.*, III, 9,433 a. 26).

Non rimane dunque che supporre uno sviluppo del pensiero Platonico intorno alla dottrina dell'anima. Ed è appunto il grave difetto non solo dell'Hermann, ma del Teichmüller di non averlo riconosciuto. Ma qual è questo sviluppo? È forse precedente la dottrina dell'unità e della semplicità, o forse segue la dottrina della tripartizione? Qual è anteriore il πολυετής o il μονοετής? — Ambedue l'ipotesi furono sostenute dai

pag. 49), di riferirli al Fedone, ma piuttosto, come crede il Krohn, alle antiche tradizioni sulla immortalità. Anche il Fedone parla di un παλαιός λόγος οὗ μνημόνα, (70 C), e ad ogni modo potrebbero riferirsi alle dimostrazioni del Fedro o del Menone. Anche il Teichmüller, *Literarische Fehden*, pag. 122 e segg., consente l'antiorità della Repubblica al Fedone, il quale presuppone i viaggi in Egitto, ed è posteriore al Busiride d'Isocrate dove è satireggiata la Repubblica di Platone. Questa precedenza è riconfermata ora dal Tannery, in *Revue Philosophique*, VI, n. 8. Août, 1881, pag. 152 per considerazioni tutte diverse.

¹ Hermann, *De part. an. im.*, pag. 8, contro il Rettig.

² L'Hermann dice: « Sunt autem etiam in Phaedone, quae contrarium suadeant, et quicquid illic argumentorum pro immortalitate afferatur ad solam rationem restringant; quo in genere vel idem illud de recordatione rerum ante vitam spectatarum censeri potest; recordari enim solius partis rationalis est » pag. 6. L'espositore qui si dimentica che la prova della Reminiscenza è connessa con quella precedente del divenire tra i contrari, che si riferisce all'anima nel suo complesso. Vedremo che lo stesso fatto è trascurato dal Teichmüller.

recenti espositori. Lo Schultess crede che la tripartizione dell' anima appartenga alla più tarda età di Platone, e perciò fa precedere il Fedone non solo alla Repubblica e al Timeo, ma perfino al Fedro. ¹ All' incontro secondo il Krohn, ² il processo del pensiero Platonico è inverso; per lui il μονοειδές si svolge dal πολυειδές e la Repubblica contiene tutte le fasi della dottrina dell' anima; nei Libri IV, VIII, IX la tricotomia, nel X l' unità; li altri dialoghi si rannodano o a questa o a quella dottrina.

E nel fatto la Repubblica per questa questione è d' una grande importanza. La distinzione delle tre parti dell' anima, per la quale l' individuo si rassomiglia allo stato, è quivi ammessa come fatto psicologico, nasce dalla φύσις dell' anima, ³ nè Platone si occupa di vedere se siano originarie come nel Fedro, o derivate come nel Timeo. Ma in questo dialogo il problema che più volte si presenta è quello dell' unità dell' anima. Lo Zeller non ha posto mente alla Repubblica quando scriveva. « In » qual modo questa tripartizione dell' anima possa coesistere coll' unità » della sua vita, è una questione che Platone senza dubbio non si è proposto chiaramente, e per risolver la quale ad ogni modo non ha fatto » nulla; » ⁴ e il Teichmüller ha tutta la ragione di opporsi a questa risoluta sentenza. ⁵ Poichè nella Repubblica ad esempio, noi scopriamo questo continuo sforzo di appianare l' abisso che separa le tre parti dell' anima e di ridurle ad un' unità, esteriore nei primi libri, interiore nell' ultimo. Il problema dell' ἓνα γίνεσθαι ἐκ πολλῶν nasce naturalmente dalla ricerca etico-psicologica del IV libro. Già Porfirio aveva osservato che le parti dell' anima nella Repubblica sono pure categorie morali. La classificazione in quel dialogo ha per scopo di determinare le singole virtù. E dalla armoniosa cooperazione delle varie parti dell' anima, nasce la più alta virtù che è la Giustizia. Poichè come nella Poli la confusione dei tre ordini di cittadini e delle loro competenze (μεταβολή εἰς ἄλληλα), conduce alla dissoluzione, e invece il loro accordo, la loro δικαιοπραγία conduce alla giustizia e alla pubblica felicità, così l' armonia delle varie parti dell' anima produce la giustizia che è la più alta virtù morale. ⁶ Certo, questa, piuttosto che profonda unità, è una composizione esterna, tra le varie parti; ma da questa sboccia il grave problema che Platone esprime così: « Quello che è poi difficile a stabilire, è se tutte queste parti appartengano ad un principio solo, oppure se siano di-

¹ *Pl. Forsch.*, P. II.

² Krohn, *Der Plat. Staat*, pag. 273.

³ αἶδη ἐν τῇ ψυχῇ ἑόντα. Rep. 439 C; 435 C; 440 E. Krohn, *Plat. Frage*, pag. 54-55, 147.

⁴ Zeller, *Op. cit.*, pag. 717.

⁵ *Plat. Frage*, pag. 81. Schultess, *Plat. Forsch.*, pag. 275. Krohn, *Plat. Staat*, pag. 275. Volquardsen, *Platon's Idee d. persönl. Geistes*, pag. 68.

⁶ Rep., IV, 434 C, D; 435 B e seg.

verse l'una dall'altra; » ¹ poichè il principio di contraddizione non consente che opposti attributi abbia uno stesso soggetto, nello stesso tempo (436 B). Così pure dice il IX libro che si connette alla ricerca del IV colla metafora della Chimera e degli altri mostri che accolgono in sé le forme più disparate. Nell'anima umana si ha perfetta unità ² quando le parti inferiori si subordinano alle più nobili, e tutte compongono un ordine e una armonia (τάξις καὶ ἁρμονία 591 D).

Fino a qui però si è avuto una unità nell'armonia della attività pratica delle diverse parti dell'anima. Nel X libro invece s'apre una ricerca più profonda, una dottrina metafisica; il πολυειδές si trasforma nel μονοειδές. Poichè l'anima non è distrutta né da mali esteriori che provengono dal corpo, né da mali intimi ad essa (ζυμψυκτόν κακόν) che la travagliano in questa vita (ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ βίῳ), ed è quindi immortale. Che se lo Schulbach ha frainteso Platone credendo che qui si affermi l'immortalità anche delle parti inferiori come tali, mentre si considera l'anima nella vita terrena, nemmeno si può credere che i « mali intimi all'anima » sieno appunto queste parti ignobili, bensì essi sono i vizi morali come dice Platone stesso, l'ἀδικία e l'ἀμαθία che quaggiù turbano l'armonia psichica. ³ Ma la composizione dell'anima non è punto negata, e l'immortalità non è dedotta dalla sua semplicità come crede lo Zeller. ⁴ Il composto (σύνθετον) non può certo essere immortale, ma immortale può ben essere quando è armonizzato come l'anima (ὡς νῦν ἡμῖν ἐφάνη ἡ ψυχή). ⁵ Che se noi consideriamo l'anima nella sua vera natura (τὴν ἀληθῆν φύσιν), sciolta cioè dai mali del corpo, vedremo se è μονοειδές o πολυειδές; ⁶ vedremo cioè che molteplice nella sua manifestazione, e in

¹ Rep., 436 A. Τότε δὲ ἥδη χαλεπόν, εἰ τῷ αὐτῷ τούτῳ ἕκαστα πράττομεν, ἢ τρισὶν οὔσιν ἄλλο ἄλλῳ, ec.

² Ibid., IX, 588 D: σύναπτε τοίνυν αὐτὰ εἰς ἓν τρία ὄντα, ὥστε πῇ ζυμψυκέναι ἀλλήλοις.

³ Ibid., X, 611 C: ὑπὸ τε τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας καὶ ἄλλων κακῶν. Lo Schultess scrive: « Diese anderh Uebel ausser dem Körper sind also wohl die unedlen Bestandtheile der Seele selbst. » Non son le parti inferiori ma i vizi, la Immoralità come dice Zeller, pag. 699, che guastano l'anima. E ne è conferma la dottrina del Timeo e del Fedone: nel quale ultimo si parla di mali intimi all'anima, senza accennar punto alle parti inferiori.

⁴ Zeller, *Op. cit.*, pag. 701. « Aber Sie (die Republik) sowohl, als der Phädo, fügen auch bei, dass die Seele Kein σύνθετον sei, sondern ein einfaches Wesen, und sie beweisen gerade aus dieser ihrer Einfachheit ihre Unsterblichkeit »; ma le parole di Platone son così chiare ch'egli aggiunga poco dopo pag. 702: « Damit ist auf die Möglichkeit hingedeutet, dass die Seele zwar ein σύνθετον.... sei.... »

⁵ Lo Schultess, *Op. cit.*, pag. 49, rovescia il senso di questo passo traducendo « Er ist nicht leicht denkbar, dass ein aus vielen Stücken und zwar in nicht sehr harmonischer Weise zusammengesetztes Wesen ewig und unvergänglich sein sollte: » le parole ὡς νῦν ἡμῖν ἐφάνη ἡ ψυχή 611 B debbon riferirsi a καλλίστην καὶ χρημύνον συνθεσεί, non già al ἰδίον εἶναι.

⁶ Rep., X, 612 A: καὶ τότε ἂν τις ἴδοι αὐτῆς τὴν ἀληθῆν φύσιν, εἴτε πολυειδῆς (IV Lib.) εἴτε μονοειδῆς εἴτε ὅπῃ ἔχει καὶ ὁπῶς.

questa vita, è al di là una e semplicissima; che l'unità dell'anima scomposta nel corpo si ricompone nella sua pienezza dopo morte, ¹ non già per la distruzione delle sue parti inferiori, e pel sopravvivere della sola ragione, ² ma perchè tutta quanta l'anima sciolta dal corpo si solleva all'eterno. ³

Le due parti della ricerca si compiono dunque a vicenda. L'esame psicologico ci rivela facoltà diverse secondo le varie tendenze che nascono dalle relazioni col corpo. Queste però formano un tutto armonioso che è condizione della semplicità. L'immortalità quindi che è descritta nel X libro, non è un effetto della semplicità, come pensa lo Zeller, ma ne è piuttosto la causa. È colla morte che l'anima racquista la sua semplice e primitiva natura, e le ricerche del IV libro aprono la via e preparano le conclusioni finali. ⁴ Senza dubbio nella Repubblica manca una profonda conciliazione della dottrina della composizione, con quella della semplicità dell'anima, ma non per questo dobbiamo negare o l'uno o l'altra. Perfino nel Fedone noi troviamo allato al dualismo d'anima e corpo, checché ne dice lo Zeller, una certa composizione dell'anima, ⁵ la quale non esclude punto la semplicità, ma ci mostra che l'immortalità si riferisce non alla sola ragione impersonale ma nell'anima nella sua piena natura.

Abbiamo qui dunque uno sviluppo progressivo del pensiero Platonico che da una forma ancora imperfetta della dottrina sull'anima arriva a una più profonda ricerca sulla semplicità della sua natura. In questo sviluppo il Fedone rappresenta almeno idealmente l'ultima forma, perchè in esso non solo la dottrina delle idee è più matura e compiuta che nel Fedro, ma anche perchè non si può credere che la prova teleologica sulla immortalità del Timeo venga dopo le prove metafisiche del Fedone. ⁶ Il Fedro ammettendo

¹ Schultess, *Pl. For.*, 50. Krohn, *Pl. St.*, pag. 275. Bertram, *Zeitschrift*, ec. Bd. 73, pag. 43.

² Come vogliono l'Hermann lo Schultess, e il Teichmüller.

³ Rep., VIII, 518 C: ξὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ 518 C. Phaedr., 249 E: πᾶσα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθείσθαι τὰ ὄντα.

⁴ Se si paragona il IV, 435 D: φαίνεται.... καὶ εὖ γ' ἴσθι.... ἀκριβῶς μὲν τοῦτο ἐκ τοιούτων μεθόδων, οἷαις νῦν ἐν τοῖς λόγοις (IV Lib.) χρῶμεθα, οὐ μέποτε λάβωμεν. ἄλλα γὰρ μακροτέρα καὶ πλείων ὁδὸς ἢ ἐπὶ τοῦτο ἄγουσα ἴσως μέντοι τῶν γε προειρημένων τε καὶ προεισπεμμένων ἄξιως, (X Lib.) colla conclusione nel X, 612 A: si vede che la ricerca psicologica sulla tricotomia è provvisoria, che vi ha un disegno preconcepito, che il IV Libro si connette al X, che insomma non vi ha contraddizione come pensa il Krohn. Cfr. Schleiermacher, *Einleit zum Staat*, pag. 47.

⁵ Phaed., 80 B: προσήκει ψυχῇ τὸ παράπαν ἁδιαλύτω εἶναι ἢ ἐγγύς τι τούτου.

⁶ Non è qui il luogo di discutere l'opinione dello Schultess oggi vigorosamente e con nuovi argomenti difesa dal Teichmüller, *Liter. Fehden*, pag. 57-82, che il Fedro sia un dialogo dell'età matura di Platone e quindi posteriore al Fedone e alla Repubblica. Il Teichmüller già nel suo scritto *Reihenfolge d. Plat. Dialoge*, pag. 14 l'avea collocato nel secondo gruppo dei dialoghi drammatici posteriori al Teeteto; e nel nuovo libro combatte, d'accordo col Susemihl, valorosamente l'Usener

la triplicità come originaria deduce l'immortalità da ciò che l'anima è un principio incondizionato, senza discutere come s'accordi colla tripartizione. La proposizione $\pi\alpha\nu\ \delta\epsilon\theta\epsilon\nu\ \lambda\upsilon\tau\omicron\nu$ è all'incontro, presupposta dalli altri dialoghi, ma in ordine ad essa risolvono il problema diversamente. Nella Repubblica la tripartizione nasce da un esame psicologico ed ha un carattere etico: il problema dell'unità più volte formulato, è risoluto alla fine senza escludere la prima dottrina. Anche nel Teeteto i tre gradi del conoscere, presuppongono le tre parti dell'anima corrispondenti (Zeller 716) e tuttavia l'anima in un celebre luogo (186 D) è descritta come una unità e un principio comune a tutte le sensazioni. Nel Timeo la tripartizione non è più originaria, ma divenuta e quindi non essenziale; l'immortalità nasce da un motivo etico sebbene riconosca colla Repubblica che l'anima è un $\kappa\alpha\lambda\omega\nu\ \acute{\alpha}\rho\mu\omicron\sigma\theta\epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu\ \epsilon\upsilon$. Il Fedone penetra più addentro nella natura dell'anima e nel suo rapporto metafisico colla idea della vita. L'anima quivi raccoglie da unità le sue varie potenze staccandosi dal corpo prima nella liberazione morale del saggio e finalmente nella morte. Nè può far meraviglia che il Fedone non combatta la teorica della tripartizione, poichè già era stata combattuta nella Repubblica, e forse anzi ne possiamo trovare un accenno nella confutazione della dottrina dell'anima come armonia.

Se dunque non il solo $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\tau\iota\kappa\omicron\nu$ ma anche le altre parti dell'anima in questo senso posson dirsi immortali, manca alla tesi del Teichmüller il più saldo fondamento nella psicologia Platonica, poichè l'anima colla morte non perde tutto ciò che costituisce la sua personalità. Dobbiamo ricordarci che secondo un noto presupposto Platonico ripetuto nel Sofista, nel Filebo, nel Timeo, il $\nu\omicron\delta\varsigma$ non si può concepire se non esistente in un'anima, e questa abita necessariamente in un corpo. Ora se l'individuo nasce secondo il Teichmüller dall'unione dei due elementi, è chiaro che la permanenza del $\nu\omicron\delta\varsigma$ implica necessariamente la persistenza dell'individuo. Platone però ha bensì combattuto la eternità del corpo, ma non si è mai opposto alla inseparabilità del $\nu\omicron\delta\varsigma$ dall'anima, anzi in questo differisce da Aristotele,¹ e quindi ha affermato la permanenza della personalità.

che di recente ha sostenuto con gran copia d'argomenti l'età giovanile del Fedro. *Rheinisch. Museum*, N. Folge, XXXV, 1. (1879). Egli vuol dimostrare che il Fedro non può essere anteriore al Panegirico di Isocrate, mentre presuppone indubbiamente il Discorso d'Isocrate contro i Sofisti. Discutere la lunga e dotta argomentazione del Teichmüller ci condurrebbe fuori del nostro argomento; ma non possiamo astenerci dal confessare, che le sue prove a nostro avviso non risolvono definitivamente la questione. Molte difficoltà, come quella di dover separare il Fedro dal Simposio strettamente congiunti, non son punto risolte neanche nell'ultimo lavoro del Teichmüller. Del resto le nostre considerazioni nel testo valgono, qualunque sia la cronologia di questi dialoghi.

¹ Euseb., *Praep. Evang.*, XV, 9. 14: $\acute{o}\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \gamma\acute{\alpha}\rho$ (Platone) $\phi\eta\sigma\iota\ \nu\omicron\upsilon\nu\ \acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon\ \psi\upsilon\chi\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\delta\upsilon\nu\alpha\tau\omicron\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \sigma\upsilon\nu\acute{\iota}\sigma\tau\alpha\sigma\theta\alpha\iota$, $\acute{o}\ \delta\epsilon\ \chi\omega\rho\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\ \tau\eta\varsigma\ \psi\upsilon\chi\eta\varsigma\ \tau\omicron\nu\ \nu\omicron\upsilon\nu$.

Ma concesso pure che la sola ragione sia immortale, si può accettare forse in modo assoluto che essa escluda l'individualità? Ecco un grave problema a cui deve rispondere la critica prima di escludere l'immortalità personale a Platone. Il Teichmüller lo afferma risolutamente. « Nella filosofia, egli dice, vi ha l'individualità, quanto la Matematica (p. e. $2 \times 2 = 4$) ha carattere individuale!; di chè niuno era più convinto di Platone, il quale pone in rilievo con tanta ironia la forza stringente del concetto e della dimostrazione ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$) contro la varietà delle opinioni. »¹ Ma dobbiamo d'altra parte porre mente che la personalità e la coscienza, come dice lo Zeller² stanno soltanto nella ragione; poichè l'individualità si accentua sempre più a misura che ci aderge nel mondo del pensiero, a misura che la coscienza si fa più chiara. Anche Aristotele è rimasto incerto su questo punto perchè sebbene abbia detto chiaramente che solo il Noo attivo è separato e immortale, non si è poi domandato se in esso risieda la personalità individuale. Onde le lunghe e faticose dispute nel nostro Rinascimento. Ma ad ogni modo è certo che secondo il pensiero Platonico, l'uomo in questo modo si distingue dalla moltitudine che vive nel senso e nella $\delta\acute{o}\xi\alpha$ che tutti li eguaglia, e vive chiuso in se stesso, beato del ricco tesoro che porta nell'anima (Teeteto). Ed era stata la filosofia e la profondità della coscienza morale che avea sollevato la grande personalità di Socrate così al di sopra dei contemporanei. Questo superbo disprezzo della moltitudine ignara del vero ($\acute{o}\iota\ \pi\omicron\lambda\lambda\omicron\iota$), che l'aristocratico filosofo ha comune non solo con Eraclito ma con tutta quanta la filosofia presocratica, dà all'incontro un grande rilievo e mette in luce il filosofo, perchè ben pochi sono i fortunati che poggiano a tanta altezza ($\acute{\epsilon}\kappa\lambda\epsilon\kappa\tau\omicron\iota$). Nello Stato platonico i filosofi vivono indipendenti dalla massa uniforme ed inorganica del Demo, e formano la vera personalità dello stato; la luce della ragione non fa sparire le differenze, non confonde, ma illumina la personalità individuale, a quel modo che i raggi mattutini del sole fanno spiccare più distinte le cime delle più alte montagne, mentre ancora le tenebre avvolgono ampiamente la terra.

Se noi volgiamo lo sguardo alla tradizione antica degli espositori e commentatori Platonici, ci accorgeremo che essa nulla sa di questo senso riposto della immortalità Platonica. Lasciando da parte Aristotele di cui avremo a occuparci più tardi, e volgendoci agli Epigoni platonici una grande discrepanza di opinioni ci si offre, sulle parti dell'anima e sulla loro immortalità, a cominciare dai primi discepoli dell'Accademia, Speusippo e Senocrate, fino ai Neoplatonici Porfirio Giamblico e Proclo.³

¹ *Plat. Frage*, pag. 44.

² Zeller, *Op. cit.*, pag. 717: « Der Sitz der Persöhnlichkeit und des Selbstbewusstseins Könnte natürlich nur in der Vernunft liegen. »

³ Vedi queste diverse dottrine raccolte in un passo di Proclo ad Tim., pag. 311,

La discordia non meno che nello sviluppare la dottrina del grande filosofo, trovasi anche nella interpretazione di essa, alcuno attribuendo a Platone l'immortalità della sola parte razionale nell'anima, altri a tutta quanta l'anima secondo la dottrina del Fedro; e pure nessuno di questi antichi espositori dubita giammai che Platone intenda di parlare delle anime individuali. Nella Isagoge del Pseudo-Alcinoo da riferirsi al Platonico Albino, come di recente ha mostrato il Freudenthal, si afferma l'immortalità delle anime razionali (λογικαὶ ψυχαὶ vale a dire le anime umane, non la parte razionale di esse soltanto), e si dubita solo su quella delle anime irrazionali (dei bruti e delle piante).¹ Accanto a questa incertezza del Pseudo-Alcinoo trovansi le opposte affermazioni. Numenio di Apamea, secondo ci riferisce Filopono, seguendo la dottrina del Fedro afferma l'immortalità dei bruti e delle piante.² Opposta sentenza tengono altri scrittori. Plutarco³ (e dopo lui più tardi Teodoreto),⁴ Temistio nel commento al De Anima di Aristotele⁵ e Filopono,⁶ seguono piuttosto la dottrina chiaramente espressa nel Timeo, ed affermano che per Platone solo l'anima razionale è immortale. Ma nessuno di essi esclude mai l'individualità, nè mostra da lontano di aver dubbio su questo punto. Perfino l'acuto Galeno che avea composto uno scritto per mostrare le contraddizioni del Fedone platonico sull'anima e sulla immortalità, non sa ben decidere qual sia per Platone la vera essenza dell'anima, e se sia mortale o immortale;⁷ sebbene altrove riconosca che l'opinione Platonica era che le due parti inferiori sono mortali, (nel ché Galeno consente con lui), mentre la sola parte razionale è immortale (ciò che ei non accorda).⁸ Qualunque però sia la sorte delle sue parti

e in Olimpiodoro, *Schol. ad Phaed.*, § 175. Zeller, *Op. cit.*, pag. 860. Lo scoliasta Asclepio soltanto trova nel Fedro platonico l'immortalità dell'anima cosmica, vedi in Teichmüller, *Literarische Fehden*, pag. 63.

¹ *Pseud. Alc. Isag.*, XXV, (pag. 178 ediz. Hermann) ὅτι μὲν οὖν αἱ λογικαὶ ψυχαὶ ἀθάνατοι ὑπάρχουσι κατὰ τὸν ἄνδρα τοῦτον, βεβαιώσεται' ἂν τις· εἰ δὲ καὶ αἱ ἄλογαι, τοῦτο τῶν ἀμφισβητουμένων ὑπάρχει. πιθανόν γὰρ τὰς ἀλόγους ψυχὰς, ψιλῇ τε φαντασίᾳ ἐλαυνομένας καὶ οὔτε λογισμῷ οὔτε κρίσει χρωμένας.... Διητάς τε καὶ φθαρτάς ὑπάρχειν.

² *Philop. ad Arist. De An.*, pag. 5: τῶν δὲ χωριστὴν εἰρηκότων οἱ μὲν πᾶσαν ψυχὴν χωριστὴν σώματος εἰρήκασιν καὶ τὴν λογικὴν καὶ τὴν ἄλογον καὶ τὴν φυτικὴν, οἷος ἦν Νομῆνιος, πλανηθεὶς ἀπὸ τινῶν ῥησιδίων Πλάτωνος εἰπόντος ἐν Φαίδρῳ· πᾶσα ψυχὴ ἀθάνατος, ec.

³ *De plac. philos.*, IV, 7. Πυθαγόρας Πλάτων τὸ μὲν λογικὸν ἀφθαρτον.... τὸ δὲ ἄλογον φθαρτόν.

⁴ Theodoret., *Serm. V.*, *De Nat. hom.*, tom. IV, pag. 546.

⁵ *Temist. ad Arist. de An.*, I, f. 90 b (Spengel) δῆλον ὅτι καὶ Πλάτων τὸν νοῦν ἀθάνατον μόνον ὑπολαμβάνει riferito dal Teichmüller, *Studien z. Gesch.*, pag. 348.

⁶ *Philop., Op. cit.*, pag. 6: ἀλλὰ μὴν ὅτι καὶ Πλάτων τὴν λογικὴν ψυχὴν ἀθάνατον οἶδε, περιττὸν τὸ λέγειν. ὅτι δὲ καὶ ἄλογον θνητὴν οἶδε, ἱκανὰ τὰ ἐν τῷ Τιμαίῳ εἰρημένα.... cfr. Hermann, *De part. animae immort. sec. Platon.*, pag. 4.

⁷ Galen., *De Format. foetus*, IV, 770 (ediz. Kühn).

⁸ Galen., *περὶ τῶν τῆς ψυχῆς ἡθῶν*. Ib. 773. Il Grote, *Plato and the other*, ec., II,

Galeno non suppone minimamente che l'anima abbia a perdere la sua natura cosciente e personale.

Nè a questa opinione può con ragione riferirsi il fatto attestatoci dall' antichità, che lo stoico Panezio escludeva dal novero dei dialoghi platonici il Fedone, come vorrebbe il Teichmüller. « È notevole ed importante, egli dice, che Panezio penetrato a fondo nel pensiero di Platone si sentì a forza condotto a toglier via dalla lista dei dialoghi platonici il Fedone, perchè solo in esso sembrava che dell'anima individuale si facesse un Principio eterno ed assoluto, il chè, com'ei giustamente riconosceva, considerato dal punto di vista di Platone avea valore d'una pazzia, poichè l'individuale, giusta la dottrina platonica, nasce solo mediante la partecipazione (μέθεξις) ad un universale (εἶδος), e in quanto è nato è pure perituro. »¹ Ma gli antichi non sanno nulla di questa difficoltà che Panezio trovasse in Platone, e ci danno una ragione tutta dottrinale di quel fatto. Panezio, come attesta Cicerone, negò risoluto l'immortalità;² ed è perciò che sebbene avesse grande venerazione per l'Ateniese, osò, come dice Asclepio scoliasta d'Aristotele in un luogo di grande importanza, negare a Platone il Fedone perchè in esso troppo manifestamente era dimostrata l'immortalità dell'anima.³

Anche la testimonianza di Cicerone, che il Teichmüller invoca,⁴ giova piuttosto a confermare l'immortalità personale in Platone. Nel primo libro delle Tusculane egli adduce le prove platoniche dell'immortalità e ne aggiunge altre sue proprie; ma tutte quante mirano a dimostrare

pag. 200, che riferisce quest'opinioni di Galeno, osserva che l'ultima affermazione è ricavata dalla Repubblica e dal Timeo, ma non dal Fedone, al quale questa triplice anima è sconosciuta affatto.

¹ Teichmüller, *Literarische Fehden*, pag. 126.

² Cicer., *Tuscul.*, I, 32, 79.

³ Asclep., *Schol. in Arist. Metaph.*, pag. 576 a 38. Παναίτιος γὰρ τις ἐτόλμησε νοθεύσαι τὸν διάλογον. ἐπειδὴ γὰρ ἔλεγεν εἶναι θνητὴν τὴν ψυχὴν, ἐβούλετο συγκατασπάζει τὸν Πλάτωνα· ἐπεὶ οὖν ἐν τῷ Φαίδωνι σαφῶς ἀπαθανατίζει τὴν λογικὴν ψυχὴν, τοῦτου χάριν ἐνόθισσε τὸν διάλογον. Il Teichmüller coll' Hirzel e col Grote (*Plato and the other*, I, 157) ritiene, contro lo Zeller, come storico questo fatto. Noi vogliamo qui aggiungere una osservazione. Lo Zeller (*Phil. d. Griech.*, II, 1, pag. 384. 4) nota che « se Panezio per le addotte ragioni avesse dichiarato apocrifo il Fedone, si sarebbe risparmiato questa confutazione. » Cicerone ci attesta che Panezio dissentiva dal suo Platone per due ragioni. « Vult enim, quod nemo negat, quidquid natum sit interire, nasci autem animos.... » Ora Panezio, che qui segue la dottrina Aristotelica che ogni γεννῶν è φθαρτὸν, combatte evidentemente il Timeo dove appunto questa deduzione è impedita dal motivo etico della volontà di Dio. Tim., 41 A: ἀ δὲ ἐμοῦ γινόμενα ἅλута ἐμοῦ γε μὴ ἐξίλοντος. Così pure combatte colla seconda ragione il X della Repubblica « Nihil esse quod doleat quin id aegrum esse quoque possit, quod autem in morbum cadat, id etiam interiturum; dolere autem animos, ergo interire. » Se Panezio avesse reputato opera di Platone il Fedone avrebbe certamente dovuto confutare le più ru-morose e più valide ragioni quivi addotte in favore della immortalità.

⁴ *Studien z. Gesch. d. Begr.*, 393.

« *animos remanere post mortem.* »¹ È ben vero che alcune volte ei dice chiaramente che l'eternità si attribuisce alla sola « *mens* », ² come quella che è la sola parte divina in noi, venuta da Dio (Θεορραθεν), e che separata da ogni mescolanza e contatto col corpo sola ci fa conoscere le cose celesti; ³ ma preme osservare che la mente, la ragione, per lui, è la sede vera della personalità la quale non nasce punto col corpo: ⁴ e che altrove sembra concedere l'eternità anche all'anima come forza vivente. ⁵ Cicerone intendeva mediante le argomentazioni platoniche di persuadere l'immortalità delle anime individuali; ed è perciò ch'egli accoppia alle prove dialettiche del Fedone e del Fedro, le prove che nascono dal « *consensus omnium* », quale si manifesta da un lato nella tradizione costante degli antichi, dall'altro nella religione dei sepolcri, negli usi, e nelle onoranze funebri, nella credenza all'unione coll'anime dei trapassati e così via. ⁶

Al pari degli interpreti antichi, anche i commentatori moderni di Platone, o non sospettano punto che Platone abbia voluto insegnare altra dottrina che l'immortalità individuale, o non arrivano mai alle conseguenze così rigorose del Teichmüller. Questo espositore invoca l'autorità dello Schleiermacher, il padre della critica platonica moderna (*Platonische Frage*, Vorrede, pag. x) a conferma della sua interpretazione. Il concetto che il Teichmüller aveva del sistema platonico come di un assieme unico e coerente di dottrine, le quali più o men chiare si ritrovano in tutti i dialoghi, ben s'accordava difatti colla tesi dello Schleiermacher, secondo la quale Platone avrebbe seguito nella composizione dei dialoghi un piano prestabilito, di cui il Fedro è come un abbozzo. Ma invece nel recente libro sulle « *Polemiche Letterarie nel IV Secolo av. C.* » il Teichmüller stesso sviluppa l'opposta teoria dell'Hermann, poichè riconosce che Platone, come tutti i grandi pensatori, non ci si presenta fin da principio con un sistema bell'e compiuto, ma svolge a poco a poco la sua attività, prima di giungere alla forma più matura delle sue dottrine. ⁷ Comunque sia, lo Schleiermacher afferma bensì che

¹ Cicer., *Tusc.*, I, 12. 26. Ibid. 33. 81.

² Ibid., 33, 80. « *Quum de aeternitate animorum dicatur, de mente (νοῦς) dici, quae omni turbido motu semper vacet, non de partibus iis, in quibus aegritudines, irae libidinesque versentur.* » Il che è contraddetto da tutto ciò che segue.

³ Ibid., 27-66. « *Nec vero deus ipse, qui intelligitur a nobis, alio modo intelligi potest nisi mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concretionem mortali.... hoc e genere atque eadem e natura est humana mens.* »

⁴ Ibid., ivi, « *Animorum nulla in terris origo inveniri potest.* »

⁵ Ibid., « *Quidquid est illud, quod sentit, quod sapit, quod vivit, quod viget, caeleste et divinum ob eamque rem aeternum sit necesse est.* »

⁶ Ibid., 12. 26, 16. 36.

⁷ *Literarische Fehden*, pag. 8. A pag. 2, come notammo, il Teichmüller consente anche che una forma della filosofia platonica possa trovarsi in contraddizione con l'altra.

il dualismo platonico di anima e corpo non è così reciso come lo rappresentano certi espositori platonici, e che d'altra parte le Idee non debbono fantasticamente sognarsi come al di fuori delle cose e dell'anima, ma non giunge a negare l'immortalità delle anime individuali: anzi non mostra di accorgersi della inconciliabilità di questa dottrina coi presupposti del sistema.

Di questa insufficienza delle prove platoniche nel Fedone s'accorse però l'acuto Steinhart nella bella introduzione a questo dialogo.¹ Noi vedremo com'egli riconosca nondimeno che l'immortalità personale è sottintesa da tutte le argomentazioni, e da tutte le ragioni morali ed estetiche che reggono il dialogo; e che sarebbe un fallace procedimento per la insufficienza delle dimostrazioni escludere dal sistema platonico, come un semplice mito, quella dottrina. Nè l'escludono autorevoli espositori come lo Stallbaum, il Ritter, lo Strümpell, il Brandis, il Susemihl. Anzi quest'ultimo critico, a cui non è sfuggita la difficoltà, ritorna, per un'altra via, ad affermare il valore personale della immortalità nel Fedone. Dalle tre prime prove di questo dialogo, egli osserva, non risulta ben chiaro se l'immortalità si estenda a tutta l'anima composta dalle note tre parti, ovvero solo alla parte razionale; sembra però anche a lui più probabile quest'ultimo supposto. La morte non è solo la separazione dell'anima dal corpo, ma anche quella dello spirito dal corpo e dall'anima inferiore. Sennonchè ciò non toglie punto secondo il Susemihl, il sopravvivere della individualità. « Una immortalità personale rimane nondimeno, egli scrive, poichè la parte razionale o lo spirito è per Platone, l'esclusivo portatore della coscienza. »² Egli quindi riassume così la dottrina del Fedone: « L'Idea, l'anima e il corpo formano una serie ascendente; nella prima, sostanza e accidenti, soggetto e predicati, rimangon sempre identici; nell'anima mutano gli accidenti con regolare vicenda; nei corpi finalmente il soggetto come tale è sottoposto alla generazione e alla distruzione. »³ Ora nell'anima gli accidenti altro non sono che le mutevoli qualità (dolori, piaceri, pensieri, ec. V. Simpos. 207 E), mentre il soggetto loro è la coscienza personale che riman sempre identica in questa vicenda.

Ed è questo punto che mira a porre in rilievo il Volquardsen nel suo scritto sulla « *Idea dello spirito personale in Platone.* » Ei riconosce come i Greci non ebbero mai un chiaro concetto della Persona, nè una parola che l'esprimesse; e tuttavia crede che i concetti di spirito, di personalità sieno noti alla filosofia platonica « con tutto il loro contenuto e la precisione, » ciò che una critica obbiettiva può difficilmente concedere. « Quando difatti, Platone chiama l'uomo un ζῶον θεοειδέστατον

¹ Steinhart, *Platon's Werke*, Bd. IV, pag. 436-37.

² Susemihl, *Gen. Entwick. d. plat. philos.*, I, Bd. pag. 436.

³ Susemihl, *Gen. Ent. d. pl. Philos.*, I, pag. 458.

e θεῖον, a cui sono congenite l'ἐπιστήμη e l'ἔρως del Bene, che è creato buono nella sua sostanza, e quando ogni anima particolare è chiamata un ἀρχή. . . ., son date le determinazioni essenziali della personalità umana. » ¹ Il Volquardsen vuol mostrare che l'immortalità personale non è solo una esigenza morale per il Platonismo, ma che nasce dai principii scientifici, dalla dottrina delle Idee e della Scienza. Questo problema ei lo riguarda però più dall'aspetto morale e conoscitivo, che dall'aspetto ontologico; cerca piuttosto qual è il fondamento della personalità, che dell'individuo nell'Universo; ed è perciò che a lui sfugge interamente la difficoltà che ha spinto il Teichmüller a bandire dal Platonismo l'individuo come principio. — Ora che il singolo uomo sia una sostanza e una unità personale ei lo raccoglie da molti argomenti. Solo per quel presupposto si può spiegare la libera scelta del male e la responsabilità. Del pari la conoscenza del Bene, il quale è un possesso individuale che l'anima non apprende da altri, ma ricava da se stessa determinando la propria forma, mostra che l'uomo è una persona. Finalmente questo è il presupposto d'ogni scienza: poichè l'unità dei concetti suppone l'unità della coscienza, cioè la personalità. Allato dunque alla personalità divina havvi la personalità umana, l'uomo particolare, che non è fenomeno ma sostanza. ²

E tuttocìo prova la « immortalità della persona. » ³ La legge del divenire ci mostra che l'anima, permane come Unità in mezzo al mutamento fenomenico; nè già come prodotto dell'Anima cosmica la quale generi il singolo, poichè in tal caso nulla avremmo di costante, e per dirla con Platone un τοιοῦτον. « Il singolo uomo è una vera e propria idea, che permane; e di cui si può dire ch'è un τόδε. . . e senza questa idea l'apparizione del singolo uomo sarebbe inesplicabile. » ⁴ L'anima è una essenza unica, indipendente dalla successione nel tempo secondo cui avvengono le percezioni: ed essa partecipando all'eterno non può mai venir meno. E nemmeno ciò può darsi per la legge del divenire, mentre l'anima singolare lungi dall'essere, come avvertimmo, un prodotto dell'Anima cosmica, è generata al di fuori del Tempo ed è un principio. Solo il creatore dell'idea divenuta per via della « mescolanza » la può dissolvere, s'ei vuole. Ecco dunque come per il Volquardsen una intera serie di postulati platonici concorre a provare che l'uomo particolare è una Unità e una Personalità immortale. ⁵

¹ Volquardsen, *Platon's Idee der persönlichen Geistes*. Berlin, 1860. Vorwort, pag. III.

² Ibid., *Op. cit.*, § 6 e specialmente, pag. 67 e seg. Cfr. pag. 87.

³ *Op. cit.*, § 7. *Die Unsterblichkeit der Person*, pag. 70 e seg.

⁴ *Op. cit.*, pag. 75.

⁵ Volquardsen, *Pl. Idee d. pers. G.*, pag. 80. « So gewiss die Welt nicht Schein und Trug ist, so gewiss in ihr Wahrheit ist und sie auch für den Menschen ist, so gewiss es Ideen giebt und eine menschliche reine Wissenschaft von ihnen, so gewiss

A questo stesso problema del valore dell'individuo in Platone dovea riuscire naturalmente il Baur paragonando il Platonismo al Cristianesimo; ¹ ed egli accenna difatti sebbene non deduca rigorosamente la conseguenza del Teichmüller. Che il singolo, il quale non ha valore nella sua subbiettività si subordini al principio universale è una esigenza comune alla filosofia Socratica e al Cristianesimo; e questo universale si deve scuoprire nella stessa coscienza del subbietto. ² Sennonchè il Baur riconosce che nel Cristianesimo vi hanno alcuni elementi che al Platonismo mancano, e pei quali è assicurato il valore dell'individuo. Egli istituisce un paragone tra il mito platonico della preesistenza e della caduta delle anime, e il mito cristiano dello stato primitivo e del peccato originale dell'uomo. Qualunque sia il rapporto del mito del Fedro coll'idea filosofica di Platone è certo ch'egli distingue chiaramente le anime singole dall'anima universale assoluta o divina, la quale come principio di movimento è immortale, e al disopra di ogni vicenda di nascita e di morte vive nella pura contemplazione del divino. Da questa si distingue l'anima umana dove l'unità dell'anima universale si rompe in una infinita varietà di anime particolari. ³ Ma con questo non è distrutto il vincolo d'identità fra l'anima umana e divina, ed ogni singola anima nella sua vera essenza, è l'anima universale che pensa l'essere in sè. E lo stesso dicasi quanto alla dottrina della reminiscenza: questa, secondo è insegnata nel Menone, si riferisce all'anima individuale, solo in quanto essa è in condizione di sollevarsi al pensiero dell'universale e di ristabilire l'identità coll'unica anima universale. E ciò dimostra il bisogno inerente al Platonismo di stabilire un principio rispondente a quello che nel Cristianesimo occupa Cristo come principio mediatore. « Già le idee che nel centro della coscienza raccolgono ad Unità il sovrasensibile e il sensibile, sono un principio mediatore di simil guisa; ma la portatrice vivente delle idee, il loro proprio subietto è l'anima immortale che insieme è di natura divina ed umana. L'anima umana ha la sua verità nella divina, e la divina la realtà della sua esistenza nell'umana. Ma in sè è una medesima anima che insieme è di natura umana e divina, come l'Uomo-Dio nella dualità delle sue nature

ist der erscheinende Mensch eine Einheit, Person und unsterblich. » Né la Politica platonica sembra al Volquardsen contraddica punto a questo valore morale della persona, come apparirebbe dalla dottrina della comunione delle donne e dei beni; perchè il luogo della Repubblica dove se ne parla ei lo crede pieno d'ironia. Il fine dello stato platonico è poi questo secondo lui: che ogni singola anima riunisca in se stessa armonicamente le virtù specifiche di tutte le tre classi sociali.

¹ Baur, *Das Christliche des Platonismus*, in *Abhandlungen z. Gesch. d. Alten. Phil.* herausg. von Zeller, pag. 228-376.

² *Op. cit.*, pag. 254.

³ *Op. cit.*, pag. 272. Vedasi come questa interpretazione della dottrina del Fedro s'accosti a quella del Teichmüller altrove riferita. Il Teichmüller non nomina nè il Baur, nè il Iowett nè gli altri.

è uno ed identico. Questa unità in sè del divino e dell' umano che il Cristianesimo riguarda come fatto storico nella storia e nella persona dell' Uomo-Dio. . . . si rivela nel Platonismo solo come una eterna umanazione dell' unica anima divina, che nell' infinita pluralità degli individui senza posa trapassa dalla vita alla morte e dalla morte, alla vita. »¹

Quanto al fine e al risultato del Fedone, il Baur segue interamente lo Schleiermacher. Gli argomenti per l' immortalità non hanno vera forza dimostrativa, e presuppongono tutti quanti il concetto dell' Anima; ma essi servono a ricondurre da punti diversi al concetto che è il più certo, cioè « l' essenza assoluta dell' Anima; » e poichè il risvegliare nella coscienza l' assoluto dell' anima è appunto il fine della dialettica e della filosofia, è manifesto come tutte le argomentazioni del Fedone formano parte della teoria della conoscenza.² Al Baur però non sono sfuggite tutte le esigenze pratiche che richiedono per Platone, un' altra specie d' immortalità non in questa vita, ma in una vita avvenire, non astratta, ma concreta e personale,³ e s' ei non formula chiaramente questa conclusione, lascia però intendere come per lui tutta questa parte non sia un semplice mito, ma sia altamente filosofica.

Ed infine ci conviene accennare di un recente commentatore inglese il Iowett, il quale prima del Teichmüller, s' era chiaramente proposte le stesse difficoltà che hanno persuaso l' espositore tedesco a negare l' immortalità individuale in Platone, ma con cauto accorgimento non avea osato giungere alle stesse negative conseguenze.⁴ Il Iowett riconosce come tutti gli altri, l' incertezza delle argomentazioni platoniche, ma non gli sembra gran fatto maggiore di quella che trovasi nella filosofia moderna intorno a questo grave problema. La credenza all' immortalità egli dice è di così vivo interesse per gli uomini ch' essi rinunziano spesso ad esaminare la natura di questa credenza la quale al pari delle altre idee ha una sua storia. Ma lo spirito filosofico di Platone rimonta ai più alti principii e la prende in esame. E tuttavia chi volesse sottoporre il Fedone alle esigenze della logica, troverebbe quella stessa perplessità in cui trovasi anche la filosofia moderna di fronte a questo problema, che piuttosto appartiene alla fede.⁵ Intorno al rapporto dell' anima e del corpo può chiedersi: come l' anima può star separata? e come unita e insieme indipendente da esso? S' ha a credere all' entelechia d' Aristotele, all' armonia dei Pitagorici, o all' anima come principio di vita secondo Platone? E in un altro stato d' esistenza l' anima svanisce nell' infinito,

¹ Baur, *Das Christl. d. Plat.* (ediz. cit.), pag. 274.

² *Op. cit.*, pag. 238.

³ *Op. cit.*, pag. 339.

⁴ Iowett, *The Dialogues of Plato translated into English*, vol. I, Oxford, 1871, pag. 379-400.

⁵ *Ibid.*, *Op. cit.*, I, pag. 390. « The perplexity should not be forgotten by us when we attempt to submit the *Phaedo* of Plato to the requirements of logic. »

come nello Spinozismo, o si mantiene lo spirito individuale? Oppure l'opposizione d'anima e di corpo è una illusione e l'io nasce dall'unione d'ambidue? — Nè Platone nè altri filosofi hanno mai adeguatamente risposto a questi problemi. — Ma non basta; credendo anche alla immortalità dell'anima, nasce, dice il Iowett,¹ la questione di Socrate; « che cos'è ciò che noi supponiamo immortale. » È l'elemento personale e individuale, o lo spirituale ed universale? È la mera forza vitale che sopravvive o la coscienza di sè? e così via. Ed uguali difficoltà nascono dall'ordine morale. Poichè dai sentimenti piuttosto che dalla ragione noi siamo condotti a credere che solo il buono ed il saggio sopravvivano (soluzione, come vedemmo, che più s'avvicina alla platonica). Ma d'altronde le speranze son comuni a tutta l'umanità ed è naturale il pensare che tutti o niuno abbiamo il diritto alla immortalità. Oltre a ciò intorno all'anima argomentiamo sempre dall'analogia delle cose sensibili; e la figura, l'analogia, l'argomento, sono approssimazioni in varie forme all'espressione d'un sentimento comune.

Ora il Fedone, secondo il Iowett, dev'esser considerato come un'approssimazione dialettica alla verità dell'immortalità.² Socrate comincia dal mistero per porre poi la dottrina di una vita futura in rapporto colla teoria della conoscenza. Per questo avviene che l'individuale sembra sparire in una nozione più generale dell'anima, e la contemplazione delle idee « *sub specie aeternitatis* » prende il posto dello stato passato e futuro d'esistenza.³ Ma questo scambio è comune ai moderni filosofi, nè quindi può far meraviglia in Platone. Nè all'età di Socrate era nuovo il concetto dell'immortalità, ma era diffuso largamente come credenza popolare: i poeti avean descritto i soggiorni dell'Ade e dell'Isola dei Beati, mentre nei misteri e nelle poesie orfiche si era trasmessa l'oscura dottrina. I filosofi aggiunsero nuovi elementi alla credenza popolare, mentre d'altra parte vi si opposero. E quella stessa incertezza che, come vedemmo, eravi nel pensiero greco intorno alla individualità dell'anima dopo morte, e alla distinzione dell'impersonale e del personale si ripete nei filosofi. Platone passa impercettibilmente dalla vita futura dell'anima individuale all'esistenza eterna dell'anima assoluta; ⁴ incertezza che

¹ Iowett, *The Dialog. of Plato*, I, pag. 390. « Again, believing in the immortality of the soul, we must still ask the question of Socrates' what is that which we suppose to be immortal? Is it the personal and individual element in us, or the spiritual and universal? »

² *Op. cit.*, pag. 391. « The Phaedo of Plato may be regarded as a dialectical approximation to the truth of immortality. »

³ *Op. cit.*, pag. 392. « In proportion as he succeeds in this, the individual seems to disappear in a more general notion of the soul; the contemplation of ideas' under the form of eternity, takes the place of past and future state of existence. »

⁴ Iowett, *Op. cit.*, pag. 393. « As Plato readily passes from the notion of the good to that of God, he also passes almost imperceptibly to himself and his reader from the future life of the individual soul to the eternal being of the absolute soul. »

più evidente è poi in Aristotele. Eppure nè l'uno nè l'altro oscillano punto nella credenza alla immortalità. Che le prove del Fedone pecchino contro il valore logico (e il Iowett lo mostra acutamente), non può sorprendere specialmente se si paragonano alle moderne equivalenti. Poichè, com'egli giustamente osserva,¹ l'argomento platonico riducesi a questo: « se le idee dell'uomo sono eterne, anche le anime sono eterne, e se non sono eterne le idee, nemmeno può esser l'anima. » Ora quest'argomento equivale al moderno. « Se Dio esiste, anche le anime debbono esistere dopo morte, » col quale la Teodicea moderna vuol provare l'immortalità degli individui.

Così il Iowett ritorna alla interpretazione tradizionale del Fedone. L'immortalità non è solo una teoria della conoscenza, poichè ciò s'opporrebbe al Gorgia, alla Repubblica, e al Fedone stesso, dove intorno alla immortalità s'aggruppano molti elementi di persuasione etici, mitologici, non meno seri dei dialettici. Due argomenti morali difatti occorrono nel Fedone. Il primo è l'aspirazione dell'anima ad un'altra esistenza, quasi preludio della immortalità avvenire. L'altro è ricavato dalla necessità della retribuzione ed implica il sopravvivere personale. Quanto ai modi nei quali essa si compie Platone li rappresenta miticamente, avvisando però di non prestar fede a tutte le sue descrizioni escatologiche (p. 394).

Abbiamo dunque veduto come la tradizione antica non mostri dubbio alcuno sulla immortalità individuale in Platone. All'incontro fra i critici moderni alcuni avvertono la contraddizione fra questa dottrina e i presupposti dell'idealismo platonico; altri hanno tentato di conciliarli, tutti poi hanno riconosciuto la insufficienza degli argomenti del Fedone, specialmente a concludere l'immortalità dell'anima individua.² Ma con pari accordo hanno consentito che il convincimento, la fede alla immortalità della persona regge tutte quante le argomentazioni di Platone, e scaturisce dalle più alte esigenze morali.

¹ Iowett, *The Dial. of Plato*, pag. 395.

² Anche l'Aubé, *St. Justin philosophe et martyr*, pag. 200. Paris, 1875, si propone la stessa difficoltà paragonando la dottrina della immortalità nei Padri platonici del secondo secolo, alla dottrina originaria di Platone. « La personnalité de l'âme après la mort, egli scrive, n'est pas très nettement enseignée par Platon, il est vrai. Ces âmes vertueuses qui, après la fin de la vie terrestre, retournent à Dieu, semblent être absorbées dans la substance divine, comme l'eau renfermée dans des vases fragiles flottant sur l'Océan se mêle aux flots de la mer, après que ces vases ont été brisés. » Ma non nega per questo che Platone abbia inteso di mostrare l'immortalità personale, come non si può negare per Giustino e gli altri platonici Cristiani sebbene la dottrina loro come quella del filosofo greco « risenta del panteismo. » Platone lungi dal dire che il corpo è forma necessaria della personalità, l'ha chiamato prigioniero dell'anima. Nè per lui la visione diretta della eterna verità e bellezza è necessariamente un assorbimento in Dio. Cotesta deduzione è estranea interamente al pensiero platonico.

§ V.

Veniamo ora alla questione di fatto, e discutiamo brevemente le argomentazioni del nostro interprete sulle singole prove Platoniche dell'immortalità. Il Teichmüller (*Studien*, p. 117 e seg.) cerca di mostrare che nessuna delle prove platoniche conduce alla persistenza individuale, ma che tutte si riferiscono all'essenza universale dell'anima, e al principio ideale che permane nella vicenda dei fenomeni.¹ E ciò si scuopre anche esaminando i singoli dialoghi. I primi dialoghi come la Repubblica e il Simposio escludono ogni individualità. Poichè nella Repubblica la grande moltitudine è esclusa dalla conoscenza del vero, e non ha quindi diritto alcuno all'esistenza; nel Simposio perchè l'anime sono travolte nel flusso eracliteo. Così pure nei dialoghi posteriori tra' quali egli annovera il Fedro, mentre in questo l'anima manifestasi sempre in mutevoli forme: nel Timeo e nelle Leggi si oppone agli individualisti la legge della generazione e della trasmissione della Vita. Solo il Fedone « che ha un certo carattere popolare » sembra dimostrare l'immortalità personale. Ma chi « ficca ben lo viso a fondo » sa scuoprirvi l'opposto concetto.²

Le prove platoniche son da lui divise in due gruppi corrispondenti ai due principii da cui risulta ogni realtà, e quindi anche l'anima; cioè 1° prove ricavate dalla eternità della nostra natura ideale, 2° dalla eternità del divenire. È facile accorgersi come questa divisione sia artificiosa, perchè non ha ragione di sorta nei dati platonici, ma risponde solo alla costruzione sistematica che il Teichmüller ha dato del Platonismo. Noi del resto, come già più volte avvertimmo, consentiamo con lui che le prove platoniche tutte quante se si considerano in se stesse, sono insufficienti a stabilire l'immortalità personale. Ma poichè altra è una critica altro una interpretazione storica, dobbiamo riconoscere che il fine di ciascuna di esse, soprattutto nel Fedone è appunto questa forma d'immortalità.

1. Il Teichmüller (*Studien*, p. 117) ricava la prima prova dal Fedro (245 C) e la formula così: Il principio ideale è causa del movimento e come tale non può nè nascere nè perire. Ma « questa causa del movimento si mostra anche nell'anima, » dunque essa è immortale. Ricordiamoci però che per il Teichmüller le idee non possono dare il movimento che non hanno, e che l'anima riceve il movimento dalla materia. Del resto il Fedro non dice che « questa causa del movimento si mostra anche nell'anima » ma dice che l'anima stessa è un ἀρχὴ κινήσεως cioè

¹ *Studien*, 124, 135; *Plat. Frage*, pag. 3.

² *Literarische Fehden*, ec., pag. 126-27.

che non riceve da altri ma è la fonte prima del movimento. Checchè poi ne dicano il Teichmüller e il Baur, ¹ Platone qui intende solo l'anima individuale. Difatti l'espressione $\psi\upsilon\chi\eta\ \pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\ \acute{\alpha}\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ grammaticalmente significa « Ciascuna anima è immortale, » ed è difatti illustrata più sotto (248 E) dall'altra $\eta\ \psi\upsilon\chi\eta\ \acute{\epsilon}\kappa\acute{\alpha}\sigma\tau\eta$. ² A non lasciar dubbio Platone rileva il contrapposto tra l'anima individuale, e l'anima universale che ravviva il cielo ($\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\ \eta\ \psi\upsilon\chi\eta$, ec. 246 B) e il corpo dell'universo. ³ Difatti la causa del movimento non può essere l'essenza universale dell'anima ma l'anima particolare per cui il corpo diviene $\xi\mu\psi\upsilon\chi\omicron\nu$, cioè l'anima in quanto si congiunge e si manifesta nel corpo. Le idee non sono cause appunto perchè universali; e l'idea della vita bisogna che si partecipi e diventi anima per vivificare il corpo. Anche l'anima del mondo bisogna che formi col corpo un $\zeta\omega\nu\ \delta\rho\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$, un grande individuo. Nella prova del Fedro è dunque compresa l'individualità dell'anima, sebbene lo scoliasse d'Aristotele Asclepio citato dal Teichmüller ⁴ trovi solo l'immortalità dell'anima cosmica in questo dialogo. Platone distingue l'anima umana dalla Divina: ⁵ questa è universale, l'altra si divide in una infinità d'anime individuali, è, a così dire, il complesso delle monadi psichiche, ciascuna delle quali ($\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha$) ha per attributo essenziale il movimento e l'immortalità. Così Platone stabilisce l'essenziale opposizione delle due nature umana e divina, la quale si ritrova anche appresso quand'egli s'accinge a spiegare la denominazione di vivente mortale ed immortale. ⁶ L'anima in generale ($\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\ \eta\ \psi\upsilon\chi\eta$) governa ciò che è inanimato, comprende tutto l'Universo, assumendo varie forme ⁷ perchè se è perfetta

¹ Il Baur, *Das Christ. d. Plat.*, pag. 272: dice che il principio semovente e immortale del Fedro « ist die Eine allgemeine absolute, oder, wie Plato sie nennt, göttliche Seele, die erhaben über jeden Wechsel des Entstehens und Vergehens in der stets reinen und ungetrübten Anschauung des Göttlichen lebt. » Ma questa distinzione dell'anima divina e dell'anima che si scompone in tante anime nulla toglie nel Platonismo come nel Cristianesimo alla persistenza di ciascuna oltre la vita.

² Cfr. 253 C.

³ Questo contrapposto non è stato avvertito nè dal Susemihl, *Genetische Entwicklung d. Plat. Phil.*, II, 399, nè, come sembra, dallo Zeller, *Phil. d. Gr.*, II, 1, pag. 660. 3. Il Teichmüller, *Literarische Fehden*, pag. 63, avverte il contrapposto al 245 C, fra l'anima divina ed umana. Con questa distinzione è però salva, suo malgrado, l'individualità.

⁴ Teichmüller, *Literarische Fehden*, pag. 63 contro Hirzel.

⁵ Phaedr., 245 C: $\delta\acute{\epsilon}\iota\ \omicron\upsilon\nu\ \pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \psi\upsilon\chi\eta\varsigma\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma\ \pi\acute{\epsilon}\rho\iota\ \theta\acute{\epsilon}\iota\alpha\varsigma\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\iota\nu\iota\varsigma\ \iota\delta\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$. Che il $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha$ sia qui in contrapposto alla divisione mi pare escluso dalle espressioni corrispondenti sopracitate. Del resto o l'anima umana è nella sua natura identica alla divina, come vuole il Teichmüller, e allora la distinzione non ha senso, o se è diversa nella Natura ($\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$) non può avere le stesse attribuzioni essenziali.

⁶ Ibid., 246 B: $\pi\acute{\eta}\ \omicron\upsilon\nu\ \theta\upsilon\eta\tau\acute{\omicron}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\nu\ \zeta\omega\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\lambda\acute{\eta}\theta\eta\ \pi\epsilon\iota\pi\alpha\tau\acute{\omicron}\nu\ \epsilon\iota\pi\acute{\epsilon}\iota\nu$.

⁷ Ibid., $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\tau'\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\iota\varsigma\ \epsilon\iota\delta\epsilon\iota\varsigma\ \gamma\iota\gamma\iota\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$. Queste forme mutevoli non son già le anime individuali come pare creda il Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 65 e 138 ma l'espressione si riferisce alla distinzione che segue. Così pare che intenda anche Susemihl, I,

abita nell'alto e regge il mondo tutto (anima divina): se invece è imperfetta (anima umana) ¹ decade, accogliendo un corpo terreno (σῶμα γήϊνον λαβοῦσα); il complesso d'anima e corpo che forma l'Essere vivente (ζῶον) fu detto mortale (θνητόν). Che se chiamiamo immortale questi' essere vivente composto d'anima e corpo ² lo facciamo senza ragione alcuna (οὐδ' ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου) immaginando (πλάττομεν) che questi due elementi sieno uniti anche oltre il tempo. ³

Così interpretato questo luogo ci dimostra: 1° La distinzione tra l'anima divina (universale) e l'anima umana (singolare); 2° Che l'immortalità non si può estendere all'essere vivente (ζῶον) composto d'anima e corpo, ma solo all'anima singolare (ψυχὴ πᾶσα, ψυχὴ ἐκάστη, πᾶσα ἀνθρώπου ψυχῇ) in quanto è principio di movimento al corpo.

Nel Fedro difatti dallo studio intorno alla natura di una cosa, si scende ad applicarne i risultati alle manifestazioni individuali di esso, secondo « che dice Ippocrate, e la vera ragione. » E poichè la Retorica è concepita come una Psicagogia, dev'esser preceduta dalla investigazione dell'anima; se essa in primo luogo sia una o multiforme nella manifestazione sua del corpo; come per natura agisca o soffra, e in terzo luogo distinte le forme (γένη εἶδη) e le affezioni (παθήματα) dell'anima, cercare le ragioni della varietà delle anime individuali. ⁴

2. Il secondo predicato che appartiene al principio ideale dell'anima è l'indipendenza dal divenire; e il Teichmüller si riferisce al luogo del Fedone che tratta della dottrina dell'anima come armonia. Senonchè egli prende per una prova positiva, quella che in Platone non è che una critica alla dottrina dell'anima come « funzione dell'organismo. » Ad ogni modo per confutarla nel Fedone si ricorre alla teoria della Reminiscenza e Preesistenza, che vengono quivi riferite alle anime individuali, come già dicemmo. Che se l'anima non è armonia del corpo vuol dire ch'essa non è l'unione dei due principii, non è un risultato ma un principio; non è punto determinata dal corpo, nè nel suo entrarvi nè nel suo uscirne. Ora se l'anima acquistasse la sua natura individuale dall'unirsi col corpo, ⁵ e la perdesse staccandosene, come si potrebbe

pag. 232, sebbene dia un'interpretazione di questo luogo molto diversa dalla nostra, seguito anche dal Teichmüller, *Op. cit.*, pag. 138.

¹ Cfr. 249 E: πᾶσα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τελεῖται τὰ ὄντα.

² 246 D: ἀθάνατόν τι ζῶον, ἔχον μὲν ψυχὴν, ἔχον δὲ σῶμα.

³ Ibid., τὸν αἰὶ δὲ χρόνον ταῦτα συμπεφυκότα.

⁴ In questo passo importante è compendiato tutto il processo della psicologia platonica. Ibid., 270 D: πρῶτον μὲν, (δεῖ διανοεῖσθαι) ἀπλοῦν ἢ πολυειδὲς ἔστιν, οὐ περὶ βουλησόμεθα εἶναι αὐτοὶ τεχνικοί... ἔπειτα δέ, ἂν μὲν ἀπλοῦν ἢ, σκοπεῖν τὴν δύναμιν αὐτοῦ, τίνα πρὸς τί πέφυκεν εἰς τὸ δρᾶν ἔχον ἢ τίνα εἰς τὸ παθεῖν ὑπὸ τοῦ, εἰάν δὲ πλείω εἶδη ἔχῃ. ταῦτα ἀριθμησαμένους, ὅπερ ἐφ' ἑνός, τοῦτ' ἰδεῖν ἐφ' ἐκάστου, τῷ τί ποιεῖν αὐτὸ πέφυκεν ἢ τῷ τί παθεῖν ὑπὸ τοῦ.

⁵ Teichmüller, *Plat. Frage*, pag. 40. « Alles Individuelles in der Seele entsteht aus dem Leibe. »

dir mai che non è punto condizionata da lui? E se Platone parla dei vizi e dei mali che fanno disarmonia nell'anima intende forse di riferirli al fattore ideale, o non piuttosto alla sua natura individuale? Questi mali non nascono difatti tutti quanti dal corpo, ma anche dall'intima natura dell'anima (*οἰκεία πονηρία*.) Nel X della Repubblica la disarmonia non nasce tanto dal corpo, quanto dai vizi dell'anima *ἀδικία*, *ἀκολασία*, *δειλία*, *ἀμαθία* (609 B); i quali turbano l'armonia naturale delle facoltà, cioè l'*οἰκαιοπραγία*, in cui consiste la giustizia come si dice nel IV libro.¹ Platone dice bensì che l'anima non è armonia del corpo, ma afferma insieme che in se stessa è un'armonia, una perfetta composizione,² che non esclude la semplicità; laddove le idee non ammettono in sé composizione di sorta. Né perchè due cose hanno una proprietà a comune, cioè l'essere indipendenti dal sensibile, se ne può affermare la piena identità.

3. La terza prova è dal Teichmüller formulata così: Il principio ideale delle cose (*οὐσία*), è immutabile: ma l'anima che mediante la ragione (*φρόνησις*) lo conosce, deve essere affine alle idee, e perciò immortale. Il critico s'accorge che la prova non è esatta, perchè nella premessa maggiore si parla del conosciuto, nella minore del conoscente: nè se ne può concludere l'identità, bensì solo l'affinità. Ma il Teichmüller ha bisogno di mostrarne l'identità e continua: « Ciò non significa altro, se non che l'anima partecipa (*μέθεξις*) alla natura ideale mediante la ragione: la quale dunque è immortale. » Nel luogo Platonico però non solo tra l'anima e l'idee ma tra la ragione e l'idee non corre più stretto rapporto della affinità (*συγγένεια*); la distinzione di soggetto e di oggetto è sempre serbata, perchè mentre questo è universale, l'anima è di sua natura singolare, nè la sua singolarità vien meno per quanto essa s'accosti al suo oggetto universale. Che se Platone avesse voluto dimostrare l'immortalità della natura impersonale dell'anima non avrebbe mancato di fare la necessaria distinzione delle due parti, o almeno di attribuirle all'anima condizionatamente e non come esso fa nel Fedone.

4. Lo stesso potremmo ripetere circa la quarta prova: il principio ideale domina il mondo sensibile e non ne è tocco: l'anima unita al corpo spesso è ben vinta dal senso, ma non perde la sua natura che tutta si rivela allorquando si stacca dal corpo.

5. Il Teichmüller pone la quinta prova, in ciò che il principio ideale dell'anima è divino, e perciò immortale; e si riferisce alla celebre prova del X della Repubblica (611 C e seg.) dove Platone mostra che la vera natura dell'anima, la semplicità, non può riconoscersi nello stato presente (*ἐν τῷ παρόντι*) mentre essa è legata al corpo, e la sua natura

¹ Vedi sopra.

² Rep., X, 611 B. Tim., 41 A.

originaria (ἀρχαία φύσις) è sfigurata, come il Glauco marino; ma essa si può argomentare riguardando la sua tendenza incessante verso il sapere, e la conoscenza del suo obbietto ideale a cui è affine (θεῖ βλέπειν εἰς τὴν φιλοσοφίαν αὐτῆς). Il Teichmüller commenta tutto questo luogo anche nella *Platonische Frage*,¹ contro il significato letterale e la connessione di tutto il passo. « Se si vuol riconoscere, egli conchiude (p. 20), l'essenza dell'anima e sollevarsi dalla sua temporanea e mortale manifestazione, devesi filosofare: poichè la filosofia sola ha per oggetto l'eterno, il mondo ideale, che è identico alla natura dell'anima. — Ora dove restano qui le anime individuali? Come porre una pluralità senza differenze? Ma le differenze appartengono alla natura mortale: poichè la filosofia ha solo un unico oggetto, e il mondo ideale non esiste in molti esemplari e non è oggi così, e domani in altro modo, ma sempre il medesimo — il carattere proprio dell'Idea è dunque l'identità, ec. » Questa interpretazione per quanto ingegnosa, è però infedele al pensiero Platonico. In tutto questo luogo della Repubblica il contrapposto non è già, se ben si osserva, tra lo stato attuale della vita dell'anima, e la sua filosofia; ma tra lo stato presente (ἐν τῷ παρόντι) che è la pluralità (μονοειδής, σύνθετόν ἐκ πολλῶν), e la sua semplicità originaria, la quale si appalesa principalmente in questa tendenza filosofica durante la vita. La filosofia, come nel Fedone, anche qui è uno stato dell'anima che prelude l'immortalità futura, e che ci fa presentire quale sarebbe l'anima ove potesse seguire perfettamente il suo oggetto (καὶ οἷα ἂν γένοιτο τῷ τοιοῦτῳ πᾶσα ἐπιπομένη 611 E).²

6. Del pari la sesta prova ha per suo presupposto che la natura vera dell'anima sia una cosa sola col mondo ideale (identità che il Teichmüller ritrova nella Reminiscenza Platonica), e perciò immortale con esso. Platone che mantiene la inferiorità del soggetto spirituale di fronte all'oggetto, può in qualche modo spiegare l'oscurarsi dell'idee nell'anima; mal potrebbe spiegare invece come l'idee s'accoppiano coll'altro elemento una volta ammessa l'equivalenza della ragione e del-

¹ Teichmüller, *Plat. Frage*, pag. 17 e seg. Vedi Gregoriades: Περὶ τῶν μύθων παρὰ Πλάτωνι (*Inaugural dissertation*) Göttingen, 1879, pag. 66.

² È da osservare che la conclusione diretta in tutto questo passo non è l'immortalità, ma la semplicità: καὶ τότ' ἂν τις ἴδῃ.... εἴτε πολυειδής εἴτε μονοειδής εἴτε ὅπη ἔχει καὶ ὅπως. L'Immortalità dell'altra vita vien dopo (612 b) come conseguenza, ma tutto il ragionamento precedente riguarda τὰ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ βίῳ πάθη τε καὶ εἶδη. Il Teichmüller (pag. 18) dice che Platone lascia con ragione indecisa la questione sulla semplicità « denn die Seele bestehet aus Subject und Object, aus dem Theilnehmenden und der Idee; aber Beides ist durch die Schönste Zusammensetzung (τῇ καλλίστῃ συνθέσει) zu einer ewigen Gemeinschaft verbunden. » Ora questa interpretazione è affatto arbitraria, poichè questa « bellissima composizione » si riferisce alla prova precedente nella quale l'anima resta incorrotta dai propri mali che tentano dissolverla; e ce ne fa avvertiti la stessa espressione ὡς νῦν ἡμῖν ἐφάνη ἡ ψυχὴ che si riferisce al luogo precedente o alla ricerca del IV e del IX Libro della Repubblica.

l'idea; e nemmeno come possa avvenire la separazione e la trascendenza (*χωρισθέν*) se la ragione abita necessariamente nell'anima, come s'esprime Platone.

Tutte queste prove del primo gruppo come son formulate dal Teichmüller, racchiudono, per noi, un difetto radicale. Già dobbiamo ricordare, coll' Heinze, col Siebeck, e col Krohn,¹ che ove l'immortalità dell'anima al pari di quella d'ogni altra cosa stesse nel « suo principio ideale » non si spiega la faticosa ricerca di Platone per addurre le prove di questa immortalità; bastava accennare ai fattori dell'anima perchè ne risultasse questa permanenza dell'idee. E invece appena la dottrina delle idee ha tanta copia di prove quanto quella dell'immortalità. Nè meglio vale il dire che qui si tratta non dell'idea dell'anima, ma di tutto il mondo ideale. Solo che Platone avesse rilevato cotesto fatto del filosofare, e le sue condizioni, era con questo dimostrata l'immortalità e reso superfluo tutto l'apparato delle dimostrazioni. — Ma qui vogliamo osservare che se la vera natura dell'anima sono le idee, le argomentazioni del Teichmüller si ravvolgono in un circolo, e sono una continua *petitio principii*: giacchè, in esse mediante la natura immutabile delle idee, si vuol provare la natura immutabile dell'anima, che è il mondo ideale.

Il secondo gruppo delle prove è ricavato dal concetto del continuo divenire (*γένεσις*) del mondo il quale come legge riman sempre costante in mezzo all'avvicinarsi dell'individuale (*Studien*, p. 126). Ora a questa interpretazione una grave difficoltà si presenta nell'argomentazione del X della Repubblica;² e il Teichmüller per questo ha dovuto invertirne l'ordine, e rompendo la connessione del pensiero, ha posto la seconda parte dell'argomentazione platonica nel primo luogo, come una prova indipendente, opponendo alla interpretazione naturale e letterale, una interpretazione allegorica. Il processo del pensiero filosofico in tutto questo passo (609 C—611 A) è questo; ogni cosa può essere distrutta o da male interno o da male esterno. Ma l'anima non è annullata nè dai mali estrinseci a lei che provengono dal corpo, nè da mali intrinseci (*ἐμψυχον κακόν*); dunque essa è immortale. « Se è così, si vede chiaro che le anime saranno sempre le stesse (*αὐταί*); poichè non potrebbero diminuire (*ἐλάττους γένοιτο*), non distruggendosi alcuna, nè crescere (*πλείους*). Se difatti ciò che è immortale s'accrescesse. . . dovrebbe accrescersi di ciò che è mortale; e allora ogni cosa infine diverrebbe immortale » (611 A); il ché non può essere « per la contraddizione che non consente » direbbe Dante (*ὁ γὰρ λόγος οὐκ ἔαται*). Qui è manifestamente espressa l'identità numerica delle anime; e però è riconosciuto il valore dell'anima indi-

¹ Heinze, *Literarisches Centralblatt*, Juni, 1875; Siebeck, *Zeitschrift f. Phil.* Bd. 68, pag. 270; Krohn, *Plat. Frage*, pag. 158.

² Krohn, *Op. cit.*, pag. 154 e seg.

viduale. Ma il nostro critico inverte l'ordine ed ammette un presupposto che in Platone non si trova. « Ciò è indentico a sè stesso nella quantità e non può esser diminuito, non si dissolve ma è immortale, » e la conseguenza dell'identità numerica delle anime è posta come seconda premessa.

Nella *Platonische Frage* (pag. 7 e segg.) il Teichmüller torna a discutere più largamente questa prova. Egli considera come mitiche le espressioni platoniche che esprimono un concetto quantitativo: le parole ἐλάττους e πλείους che manifestamente indicano uguaglianza numerica, non significano, per lui, altro che l'Identità dell'Idea (ταυτότης). Del pari l'altra espressione: ὅτιοῦν τῶν ἀθανάτων non ha un valore singolare com'egli crede traducendola « Eins der Unsterblichen » (pag. 9) poichè è chiaro allora che un'anima particolare non può essere nè aumentata nè diminuita, e al Teichmüller è facile abbattere l'interpretazione quantitativa. Quell'espressione invece va intesa così: « le nature immortali non possono accrescersi perchè il loro accrescimento verrebbe da ciò che è mortale, ec. »¹ Così inteso il significato di questo passo, non si può applicare all'anima quello che il Teichmüller dice del triangolo ed ogni altra cosa (pag. 10), cioè che a torto si concluderebbe che i triangoli fossero di numero sempre uguali, perchè il triangolo non può essere aumentato (di ciò che non è triangolo) nè diminuito: che esso è bensì identico qualitativamente non già quantitativamente. L'esempio, dice il Krohn, è una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, perchè non si tratta qui di pure forme geometriche qual è il triangolo, ma di forze attive e coscienti, cioè le anime. La fisica moderna nell'incessante trasmutazione delle forme, riconosce l'identità quantitativa della materia e della forza. Ora la coscienza non può trasformarsi in altra forza perchè non vi ha l'equivalenza dinamica della consapevolezza. Nè questa può trovarsi fuori della personalità, perchè al di là della personalità vi è l'Inconsapevole. Per cui è naturale che nel pensiero platonico come in quello di molti moderni l'identità qualitativa dell'anima implichi ipso facto l'identità numerica delle anime personali.

Il Teichmüller ha ragione di notare che qui non vi ha connessione logica, che dalla qualità non si può dedurre la quantità, ma non per questo si ha da negare che tale è realmente in questo luogo l'argomentare platonico. Anche noi moderni dal principio di contraddizione deduciamo la conservazione quantitativa del moto e della forza, solo perchè « dal nulla, nulla può nascere e nulla rientrare nel nulla. » E del resto qui l'argomentazione non può essere che dalla qualità alla quantità, poichè altrimenti vi sarebbe anche qui una *petitio principii*. Se l'anima è nella sua natura incorruttibile perchè nulla la può distruggere, vuol dire

¹ Fra l'espressione ὅτιοῦν τῶν ἀθανάτων e l'altra τὰ ἀθάνατα non vi ha differenza che di accento retorico dice il Krohn, *Platon. Frage*, pag. 157.

che è identica perchè ciò che è immortale non può accogliere il carattere opposto. Chi non vede il circolo in cui si ravvolge questo ragionamento, e che è un puro giuoco di parole? Ma che in questo passo non si tratti delle idee e della loro identità si raccoglie anche da ciò, che l'idea del mortale, è immortale come idea, nè può qui aver luogo il principio della opposizione. — Noi dunque diciamo che la connessione sillogistica non si ottiene nell'interpretazione del Teichmüller, ma si cade anzi nell'assurdo. E diciamo altresì che Platone distingue con molta chiarezza la identità sostanziale dalla identità numerica delle anime. Dopo le parole ora riferite il testo continua: « Ciò non può pensarsi; poichè la ragione non lo consente. Ma nemmeno che l'anima nella sua più vera natura sia tale, da accogliere in se stessa varietà, dissimiglianza e diversità. »¹ E tutto il passo che segue considera appunto questa sostanzialità dell'anima. Se dunque Platone annovera queste conclusioni come distinte fra loro, è necessario che la prima risguardi l'eguaglianza delle anime particolari. Nella stessa guisa la seconda prova (che in Platone è la prima parte d'una sola argomentazione) che l'anima non può esser distrutta nè da un male intrinseco, nè estrinseco comprende se non a rigore, almeno nell'intendimento del filosofo anche l'anima individuale. Altrimenti quella legge non potrebbe essere formulata. Poichè il male intrinseco dell'anima non appartiene alla sua natura generale che è la ragione, ma alle sue determinazioni più particolari, e nasce da un turbamento dell'armonia tra le parti inferiori (individuo) e le superiori.²

La terza prova di questo gruppo è la prima argomentazione del Fedone, che riposa sul principio eracliteo del nascimento tra i contrari, dell'alterna vicenda della morte e della vita (70 C-72 E). Il Teichmüller, come è naturale, interpreta questo luogo nel senso allegorico; cioè, che in mezzo all'eterna trasformazione, e al divenire ciclico delli individui non v'ha di stabile che l'essenza comune a tutte le anime. Ma ricordiamoci che la morte secondo il concetto dualistico di Platone, è il distacco (διάλυσις) dell'anima dal corpo (Gorgia, 524 B). Considerata la morte come una forma speciale della relazione tra i due termini, essa non è per l'anima che una mutazione di stato, la quale non risguarda, nè altera punto la sua essenza. È una differenza nel grado dell'esistenza, e Platone la pone a riscontro con altri termini differenti tra loro solo di grado, come maggiore e minore, più veloce e più tardo, il sonno e la veglia e così via (71 A e segg.) La morte e la vita considerati come gradi di uno

¹ Rep., X, 611 B:... μήτε τοῦτο οἰώμεθα.... μήτε γέ αὖ τῇ ἀληθεστάτῃ φύσει τοιοῦτον εἶναι ψυχὴν, ὥστε πολλῆς ποικιλίας καὶ ἀνομοιοτήτός τε καὶ διαφορᾶς γέμειν αὐτὸ πρὸς αὐτό.

² Il Krohn, *Plat. Frage*, pag. 159 dice che l'anima in Platone è un principio individuale come è facile a intendersi dalla psicologia empirica delli otto libri della Repubblica: ma anche nel VI e VII l'individualità non viene meno.

stesso processo sono termini contrari non contraddittorii, e come fatto si possono trovare nello stesso soggetto, perchè in questo senso vi ha passaggio (γένεσις) dall' uno all' altro, onde molto giustamente il Susemihl chiama la morte nel Fedone uno stato intermedio (*Zwischenzustand*) fra ciascuna esistenza ogni anima nel corpo umano. Solo allora che si parla dell' anima in universale e si considera non più come fatto ma come idea, allora l' idea della morte non può coesistere coll' idea della vita per il principio di contraddizione. In questo modo l' ultima prova del Fedone che riposa sulla dottrina delle idee compie la prima, appunto come la filosofia Platonica riassume i sistemi precedenti. ¹ Nè il Teichmüller ha avvertito che questa argomentazione è la metà di una prova intera che comprende anche la dimostrazione della immortalità dalla Reminiscenza, come per primo ha dimostrato il Bonitz; ² poichè se si congiunge, come del resto fa Platone stesso, ³ le due argomentazioni, si arriva a concludere che lo stato dell' anima dopo la morte è quello stesso che ha preceduto la vita, cioè la coscienza e la intelligenza (quindi l' individualità); e per tal modo soltanto è risoluto il problema posto a principio: ὥς ἔστι θ' ἡ ψυχὴ ἀποθανόντος τοῦ ἀνθρώπου καὶ τινα δύναμιν ἔχει καὶ φρόνησιν 70 B. La legge dell' eterno divenire non ha più in Platone lo stesso significato che aveva in Eraclito, ma si connette con tutta quanta la teoria delle idee. La prova ricavata da questa vicenda circolare della vita può dirsi fisica o di filosofia naturale poichè è fondata sulla dottrina di Eraclito. ⁴ Come la filosofia dei greci cominciò col naturalismo, e come Platone fu iniziato da Cratilo, così qui questa prova apre la lunga e faticosa ricerca. Ma come quel naturalismo nasceva dai miti e dai simboli de' misteri, così qui la legge del divenire è ricongiunta alle antiche saghe e tradizioni Orfico-Pitagoriche della metempsicosi. In questo primo periodo la filosofia non ancora sviluppata non riconosceva ancora l' indipendenza dello spirito dalla legge fatale che domina la natura, l' eterno divenire, che escludeva di necessità la natura indissolubile dello spirito e una consapevole immortalità dell' individuo. ⁵ Sennonchè questa legge che qui

¹ Platone difatti non dice che la morte si trasmuta nella vita, ma dice che i vivi nascono dai morti e viceversa, 72 A. Ὁμολογῆται ἅρ' ἡμῖν καὶ ταύτη τοὺς ζῶντας, ἐκ τῶν τεθνήσκοντων γεγονέναι οὐδὲν ἥττον ἢ τοὺς τεθνήσκοντας ἐκ τῶν ζῶντων.

² Bonitz, *Platonische Studien*, pag. 274. Berlin, 1875.

³ A rigore non si può ritenere come fanno lo Zeller, lo Stein, lo Steinhart, lo Schwegler, il Susemihl e in generale tutti li espositori, che le prove del Fedone sieno quattro quando Platone manifestamente considera le due prime (del divenire, e della reminiscenza) come due parti d' un unico ragionamento 77 C. Ἀποδείκνυται μὲν, καὶ νῦν εἰ θέλετε συνθεῖναι τοῦτόν τε τὸν λόγον εἰς ταῦτόν καὶ ὃν πρὸ τούτου ὡμολογήσαμεν, τὸ γίνεσθαι πᾶν τὸ ζῶν ἐκ τοῦ τεθνήσκοντος, ec.

⁴ Steinhart, *Platon's Werke uebersetz.*, von H. Muller, IV, pag. 415. L' Hermann per primo ha mostrato che le prove del Fedone formano una serie che risponde allo sviluppo della filosofia Greca.

⁵ « Die Unvergänglichkeit, dice lo Steinhart, *Pl. Werke*, IV, pag. 416, des Gei-

è come il fondamento di tutte le dimostrazioni successive, è stata trasformata dalla ideologia Platonica. Poichè la sostanza che permane nello scambio dei contrari, nell'avvicinarsi della vita e della morte, non è più come nel naturalismo presocratico un elemento materiale, ma è l'anima portatrice dell'idea della vita, che sottratta a quella legge universale, permane con le sue determinazioni.

Noi non neghiamo già che questo concetto dell'eterno divenire che lo Steinhart paragona alla dottrina moderna della conservazione della forza, non contrasti apertamente alla immortalità delli individui;¹ ma dobbiamo però riconoscere, con lui, che tale è il risultato a cui mira il Socrate platonico, appena che congiungiamo questa prima prova con l'ultima che nasce proprio dalla dottrina Platonica per la quale l'anima partecipando all'idea della vita, non può giammai in alcuna guisa (nemmeno come individuo) accogliere in se stessa la morte. L'anima unita col corpo, dicono il Fedro e il Fedone, diviene una natura vivente (ζῶον) mentre d'altra parte partecipa dell'altro fattore, dell'idea della vita che è un principio divino.² Ma qui non avvi alcun concetto che giustifichi la deduzione del Teichmüller. Platone dice che l'idea della vita (τὸ τῆς ζωῆς εἶδος) si partecipa all'anima, e nel concetto dell'anima si comprendono a confessione del Teichmüller³ anche le potenze inferiori donde nasce l'individuo; e poichè questa partecipazione non vien mai meno, tutta l'anima porterà sempre seco la vita, e l'individualità è salva. Di ciò abbiamo la riprova nel fatto, giacchè Socrate conchiude questo primo ragionamento colle seguenti parole εἰσὶν ἄρα, αἱ ψυχαὶ ἡμῶν ἐν Ἄδου.

Da ciò si raccoglie come pur l'ultima prova addotta dal Teichmüller, che è l'ultima del Fedone (103-107 C) non ha il significato che gli at-

stes und ein bewusstes Fortbestehn ver nunftbegabter Individuen war mit dieser Ansicht nicht vereinbar. »

¹ Anche lo Steinhart, *Op. cit.*, IV, pag. 436, dice: « Aber für die Unsterblichkeit der einzelnen Seelen ist dadurch allerdings noch kein Beweis geliefert; » pag. 437: « Freilich ist auch auf diesem Wege ein Beweis für die bewusste Fortdauer der einzelnen Seelen noch immer nicht geschafft, » ma riconosce che il fine del Fedone è appunto questa forma d'immortalità. Bonitz, *Plat. Studien*, pag. 274-75.

² L'anima non è che un ζῶον, ed è solo φέρουσα ζῶν. Il Teichmüller (*Literarische Fehden*, pag. 245 in nota) segue: « Dies Leben nennt er dann wie sonst gewöhnlich den Gott. » Ma non già la vita che ha l'anima, bensì l'idea della vita è quella che Platone in questo e negli altri luoghi assomiglia al Divino. Il luogo stesso riferito dal Teichmüller è molto esplicito, *Phaed.*, 106 D: ὁ δὲ θεὸς καὶ αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος καὶ εἴ τι ἄλλο ἀθάνατόν ἐστι, etc. La vita appartiene dunque a tutta quanta l'anima, e mentre il corpo è solo soggetto a morte (τὸ θνητόν), essa persiste in ogni sua manifestazione; 107 A: ψυχὴ ἀθάνατος καὶ ἀνώλεθρον καὶ τῷ ὄντι ἔσονται ἡμῶν αἱ ψυχαὶ ἐν Ἄδου. Citiamo anche l'autorità del Grote, *Plato*, ec. II, pag. 200: « This argument, if good at all, is just as good to prove the immortality of the two inferior souls, as of the superior and Rational souls. »

³ Teichmüller, *Literarische Fehden*, pag. 243.

tribuisce l'interpretazione panteistica, 1° perchè mostra che l'anima è una cosa distinta dall'idea a cui partecipa, per cui l'anima non realizza in sé tutta l'idea, 2° e che l'anima non accoglie in sé tutto il mondo ideale, ma solo alcune idee, escludendone da sé altre. Anche questo ragionamento però si conchiude accennando alla immortalità personale; ἔσονται ἡμῶν αἱ ψυχαὶ ἐν ᾧδου (107 A); ed anzi poco appresso noi troviamo un concetto etico che esclude intieramente l'ipotesi dell'immortalità panteistica: « Se la morte, dice Socrate, fosse il termine di tutto, sarebbe un guadagno pei cattivi di essere, morendo, liberati dal corpo e dalla malvagità loro insieme coll'anima. Ma poichè l'anima ci si appalesa immortale, non vi ha pei malvagi altro scampo, o salvezza, se non l'essere ottimi e saggi » (107 C).

E di questi argomenti morali della immortalità personale, ce ne offrono gran copia tutte le scritture platoniche; nè si può credere ch'essi sieno pure rappresentazioni mitiche, quando risultano come conclusione immediata di lunghi ragionamenti. E sia pure che questi non calzino, noi dobbiamo por mente che il discepolo di Socrate, e l'autore della Repubblica non era meno un grande moralista che un profondo metafisico. La filosofia per lui era, al pari di Kant, un mezzo di avviare l'umanità al suo immortale destino, poichè fino d'allora, come ben dice il Krohn,¹ lo spirito umano conosceva interessi ben più alti che quelli della scuola.

E così è difatti. All'immortalità personale accenna il Fedro² e più ripetutamente il Timeo.³ Così pure la Repubblica riconosce questo valore morale della vita futura chiamandola ἄθλον ἀρετῆς, ⁴ il che implica la permanenza delle singole anime (ψυχαὶ τῶν ἀποθνήσκόντων).⁵ E lo stesso facilmente troveremmo nelli altri dialoghi; ma le prove maggiori noi le dobbiamo chiedere a quel dialogo che appunto ha per suo fine l'immortalità. È in esso soprattutto che noi dobbiamo ricercare qual valore abbia per Platone questo concetto; mentre nelle altre scritture si può supporre incompiutamente determinato. Ora è appunto il Fedone dove Socrate morituro parla sovente delle speranze nella vita immortale che lo attende (πολλὴ ἐλπίς ἀπικομένῳ ὃς ἐγὼ πορεύομαι 67 B); dove le profonde riflessioni morali che vi hanno così larga parte altro non fanno che rafforzare nel cuore, quella verità che le prove dialettiche persuasero al pensiero. L'anima al partire di questa vita porta seco, non la sua natura impersonale come crede il Teichmüller, ma le sue proprie

¹ Krohn, *Plat. Frage*, pag. 160; Stein, *Sieben Bücher zur Gesch. des Platon.*, I, pag. 244.

² Phaedr. 248 E.

³ Tim. 41 D; 42 B; 90 C, D.

⁴ Rep. X, 608 C; 614 A; Krohn, *Der Platon. Staat*, pag. 277.

⁵ Rep. X, 610 C; 614 D, ec.

virtù morali,¹ ed è ben certa che al di là l'attendono l'anime di coloro che prima sono morti (τῶν τεθνεώτων ψυχαί). Noi non staremo a riferire per disteso, nè a commentare ciascuno di questi luoghi; ci basta accennarli perchè ognuno gli esamini senza passione e si persuada del vero.² Sennonchè gli converrà soffermarsi sulla fine a quel luogo, che non è meno drammaticamente efficace che filosoficamente dimostrativo, nel quale Critone domanda a Socrate dove e come seppellirlo (115 BC, ec.). Qui è chiaramente svelato il vero intendimento di tutto il dialogo. Poichè Socrate dolcemente rimprovera al discepolo di credere che si possa seppellire quel Socrate che ora ragiona e disputa (ὁ νυνὶ διαλεγόμενος), mentre non rimarrà in terra che il suo corpo, ed egli sfuggirà ad ogni ricerca; e che indarno egli si era affaticato col suo lungo ragionamento di persuadere, consolando gli amici e se stesso, ch'egli non sarebbe rimasto in mezzo a loro, ma se ne sarebbe andato al regno dei beati.³

Questo è dunque il vero risultato a cui nella mente di Platone, conducono i ragionamenti del Fedone. Nel qual dialogo la parte mitica è così distinta dalla parte filosofica, che non si può credere, essere un mito tutte le argomentazioni dialettiche. L'immortalità delle anime scaturisce per Platone e dai presupposti del naturalismo Ionico (il divenire de' contrapposti), e dalla dottrina Eleatica dell'identità del pensiero e dell'Essere (2^a prova), e infine e soprattutto dalla teoria delle idee: per modo che lo sviluppo della dimostrazione appare così lucido e rigoroso, quale appena potremmo ritrovarlo nel Teeteto o nel Parmenide. Onde con piena ragione il Teichmüller rigetta l'opinione di chi vi trova un concetto ancora immaturo dell'anima, e giustamente vi riconosce una gran forza dialettica.⁴ Ma all'opposto ei si discosta, a nostro avviso, dal vero pensiero Platonico nel determinare il contenuto dialettico del Fedone. Due motivi principali dovevano condurre necessariamente Platone a rappresentare l'immortalità come una futura continuazione della vita individuale, secondo il Teichmüller; onde furon tratti in inganno tutti

¹ Il Teichmüller, *Studien*, pag. 143; *Platon. Frage*, pag. 41 e seg., vuol mostrare che le parole del Fedone 107 D: οὐδὲν ἄλλο ἔχουσα εἰς Ἄδου ἡ ψυχὴ ἔρχεται πλὴν τῆς παιδείας τε καὶ τροφῆς, significano che solo è immortale « la nostra natura universale » che è la ragione (φρόνησις). Invece questo luogo è illustrato dal 115 A, dove τὴν ψυχὴν οὐκ ἄλλο τρίψα ἀλλὰ τῷ αὐτῆς κόσμῳ, σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ ἐλευθερία καὶ ἀληθεία, οὕτω περιμένει, ec.

² Phaed. 63 B, C; 64 A; 67 B; 69 C, 70 C, D; 71 E; 72 A e D; 81 D, E; 83 C; 88 A; 107 A, C, D; 108 C; 115 A e C.

³ Phaed. 115 D: ὅτι δ' ἐγὼ πάλαι πολλὸν λόγον πεποίημαι, ὥς ἐπειδὴν πῶς τὸ φάρμακον, οὐκίθ' ὑμῖν παραμινῶ, ἀλλ' οἰχέσσομαι ἀπιὼν εἰς μακάρων δῆ τινος εὐδαιμονίας, ταῦτά μοι δοκῶ αὐτῷ ἄλλως λέγειν, παραμυθούμενος ἅμα μὲν ὑμᾶς, ἅμα δ' ἐμεινόν.

⁴ Teichmüller, *Literarische Fehden*, pag. 245. Già tra gli antichi Proclo avea avvertito la maturità scientifica del Fedone, Procl. in *Plat. Republ.*, pag. 392: ἐν Φαιδῶνι μὲν γὰρ ὅπου διαφερόντος ὁ Σωκράτης τὴν ἑαυτοῦ ζωὴν ἀναπλοῖ, καὶ πᾶν τὸ τῆς ἐπιστήμης πλῆθος ἀνολύγει τοῖς ἑαυτοῦ ζηλωταῖς.

quei malaccorti lettori che non, cogliendo da veri discepoli il pensiero del filosofo ravvolto nella metafora, rimangono, simili ai portatori del tirso dei Misteri Dionisiaci, alla espressione popolare e religiosa della dottrina.

Già Hegel, come vedemmo, avea osservato che la questione della immortalità è discussa nel Fedone in rapporto alla persona del Socrate morituro, e come la grandezza di questa persona era rappresentata nei supremi momenti della vita, così era facile e naturale che venisse altresì continuata oltre di essa. Il Fedone è quindi, continua il Teichmüller ripetendo l'osservazione dell' Hegel, un « Encomio »; e deve perciò non solo discutere i concetti del sistema, ma anche manifestamente, come opera oratoria, parlare agli amici. Onde quel certo « suo carattere popolare. »¹ Altrove abbiamo osservato e qui giova ricordarlo, quanto sarebbe stato inverosimile che Platone avesse posto in bocca a Socrate le speranze d'una immortalità personale, se questo non fosse stato un suo profondo convincimento, avvalorato da tutte le prove razionali che qui egli adduce. Sappiamo già dalla Apologia Platonica l'incertezza di Socrate sulla vita futura, e in un passo dello stesso Fedone noi ritroviamo questo dubbio del Socrate storico.² Tanto più ferma, quindi risulta la persuasione del grande discepolo, che ha saputo manifestarsi malgrado la inverosimiglianza storica di questo dramma meraviglioso. Il legame che stringe la descrizione personale del morente Ateniese, e la parte dialettica e scientifica della dimostrazione, come giova all'intento estetico dell'artista, così è mirabilmente acconcio a ingenerare nel lettore un profondo convincimento della verità dimostrata. La fredda persuasione che nasce dagli argomenti dialettici non basta: bisogna che si trasformi in un profondo e caldo convincimento morale, e si converta in fede.³ A questo giova mirabilmente la pittura della grande personalità di Socrate, del grande filosofo, che avendo compiuto la sua missione di educatore nella vita, quale ce l'ha descritta il Simposio,⁴ si prepara alla morte oltre la quale ci presenta la vera rigenerazione dello spirito.

¹ *Literarische Fehden*, pag. 127. Sul valore della figura di Socrate nel Fedone, vedi le fini osservazioni del Baur, *Sokrates und Christus (Das Christl. d. Plat.)* in *Abhandlungen herausg. von Zeller*, pag. 333 e seg.

² *Phaed.* 85 C: ἐμοὶ γὰρ δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, περὶ τῶν τοιούτων ἴσως ὥσπερ καὶ σοί, τὸ μὲν σαφὲς εἰδέναι ἐν τῇ νῦν βίῳ ἢ ἀδύνατον εἶναι ἢ παγχάλεπόν τι. Susemihl, *Gen. Entw.* I, *Einleitung. zum Phaed.*, pag. 414.

³ Giustamente lo Stallbaum, *Prolegom. in Phaed.*: « Utraque pars tanquam ideale, quod vocant, et concretum arctissimo vinculo continetur, ut summum atque extremum libri consilium non in alia re cernatur, nisi in eo, ut et exemplo morientis philosophi et argumentis e philosophiae penetralibus repetitis spes immortalitatis ostendatur et confirmetur. »

⁴ Sulle relazioni tra la figura di Socrate nel Simposio e nel Fedone. Schleiermacher, *Einleitung zum Phaed.*, II, 3, pag. 7. Grote, *Plato and the other*, etc., II, pag. 157. Baur, *Sokrates und Christus*, *Abhandlungen*, pag. 333.

Socrate è qui rappresentato come sulla soglia che divide due mondi; e come la morte del corpo suo avvenuta nel tempo mediante la catarsi filosofica non annullava anzi dava tanto maggior rilievo alla sua personalità, così ora la morte vera, la liberazione finale dovea essergli sicura guarentigia d'una esistenza più piena e più consapevole di se stessa. Platone si giova della rappresentazione personale di Socrate, ma le dà un valore universale. Poichè l'individuale in Platone, come osserva giustamente il Susemihl, è non solo uno stimolo alla ricerca, ma è insieme un mezzo dimostrativo in quanto diviene universale.¹

L'altra ragione perchè il pensiero dialettico dovea nascondersi nel mito era l'ortodossia Platonica, e la posizione che deve tenere il Dialettico e il filosofo dinanzi alle opinioni e alle credenze popolari.² Il popolo non è fatto per la verità filosofica e Platone pari all'Apollo di Delfo accenna più che non dice, secondo la bella espressione dello Stein. Ei non segue un'esatta terminologia, ma si esprime variamente e si giova del Mito quando esso si accorda o in parte o in tutto coi risultati della speculazione filosofica, nè si stanca in tal caso di raccomandarlo alla venerazione comune. Dove all'incontro lo tiene per falso, lo combatte apertamente e lo pone in discredito per modo che ognuno dovrebbe poi arrossire di prestarvi fede: come avviene della critica della Teologia nella Repubblica. — Ora come s'applica questo alla dottrina della immortalità? Tutto ciò che in essa è da rigettarsi, Platone lo tiene in dispregio: ciò che v'ha di irrazionale ma insieme d'innocuo, ad esempio la permanenza individuale e il commercio coi morti, ei lo lascia in una incerta penombra. Quello invece che vi ha di più importante cioè che i buoni si sollevano al Divino, lo raccomanda e lo loda come la fede più alta.³

Altrove osservammo come questo accordo apparente, tutto esteriore della filosofia colla tradizione stuoni colla profondità del pensiero Platonico il quale cerca un'armonia ben più intima fra la Religione e la scienza; e come quest'artificio del saggio nel dare una apparente conferma agli errori della moltitudine si risolva in un vero inganno. Nè il Teichmüller vuol già negarlo: ma se ne dissimula l'importanza. Contesta illusione, egli dice, sfugge alla moltitudine, poichè Platone accenna solo un lato, in modo che il lettore popolare non avverte la giusta e piena connessione dei concetti.⁴ Giova dunque che il Demo sia tratto in inganno, mentre solo il maestro e chi lo segue « non cammina nelle tenebre » per usare un'espressione evangelica, e soccorso dalla cono-

¹ Susemihl, *Gen. Entwickl. d. Pl. Philos.*, I, pag. 464.

² Teichmüller, *Literarische Fehden*, pag. 242.

³ Teichmüller, *Op. cit.* loc. cit.

⁴ *Liter. Fehden*, pag. 244: « Plato sagt nicht einmal etwas Felsches un Einseitiges, sondern betont nur stärker, was zum Beweise nöthig ist. » Abbiamo veduto quanto Platone insista di continuo sulla immortalità delle anime individuali.

scenza dialettica riguarda l'anima come ciò che vi ha di più antico (πρὸς βῆτατον) nel mondo, come un principio di cui il mondo ideale o il Dio costituisce perennemente il contenuto positivo.

Sennonchè per quanto se ne abbia poca coscienza, quest'espediente del filosofo per nascondersi al volgo non cessa di essere un inganno. E ciò che riesce più strano è ch'egli possa, a mente del Teichmüller, riguardare come indifferente il credere o no all'immortalità personale. Noi vedemmo all'opposto qual interesse morale profondo abbia cotesta credenza, nè sembra verosimile che il filosofo passi sotto silenzio questo punto di così gran momento, invece di, o combatterla risoluto, o raffermarla coi dati della dialettica e della ragione. Ma havvi ancora di più: lo stacco profondo che l'interpretazione panteistica pone fra il senso riposto della dottrina e la sua veste esteriore, specialmente intorno alla questione della immortalità è in gran parte esagerato. Non può negarsi il superbo dispregio che Platone ha pei bassi intelletti non addestrati alla forte disciplina del pensiero, non iniziati, secondo l'espressione rituale dei Misteri, ai profondi insegnamenti. Ma cotesta distinzione, che trovasi pure nel dialogo nostro, versa piuttosto attorno alla forma dei concetti che sul loro contenuto: o a meglio dire intorno alla chiara ed esatta coscienza d'una dottrina. Quelle idee che nella coscienza volgare son ravvolte nella nebbia della rappresentazione irriflessa, sono illuminate dalla luce della ragione nella coscienza del filosofo: ma ciò nulla toglie alla sostanziale identità del loro fondamento. Ufficio della filosofia è quindi per Platone soltanto quello di dare una base razionale e consapevole alla incerta credenza del volgo.

E ciò avverasi soprattutto intorno alla nostra dottrina. Le prove platoniche della immortalità muovono tutte dalla tradizione comune, e mirano a confermarne il contenuto essenziale. Vi è un παλαιὸς λόγος che dev'esser venerato da tutti, come quello che fu trovato dai nostri maggiori i quali, secondo l'espressione del Filebo, eran più vicini agli Dei: trasmesso poi dai sacerdoti e dai poeti come Pindaro, che si compiacquero descrivere il soggiorno delle isole dei Beati (vedi Menone). Ora la filosofia ricerca il fondamento razionale di questa credenza popolare, la quale, come vedemmo, implica l'immortalità personale.¹ E quest'accordo colla Religione, scuopresi da un capo all'altro del dialogo, il quale può dirsi a ragione un inno ad Apollo il Dio della Mantica e della Musica. Qui come altrove il carattere scientifico della ricerca si accoppia colla più profonda religiosità dell'animo.² Come la

¹ Sebbene però questo concetto non sia nella tradizione greca chiaramente determinato. Iowett, *The Dialogues of Plato*, I, 393. Il παλαιὸς λόγος del Fedone (70 C) accenna però evidentemente alle anime personali: ὡς εἰσὶν ἐνθάδ' ἀφικόμεναι ἐκεῖ, καὶ πάλιν γὰρ δεῦρ' ἀφικνούνται καὶ γίνονται ἐκ τῶν τεθνήσκοντων.

² Susemihl, *Genet. Entwickl. d. Pl. Philos.*, I, pag. 415. *Einl. z. Phaed.* « Die

prigionia di Socrate che precede, la morte si connette al culto d' Apollo il cui delfico motto γνῶθι σεαυτόν, Egli avea preso a principio della sua missione educatrice, e dal cui Oracolo era stato predicato per il più saggio degli uomini, così tutte le argomentazioni scientifiche sull' immortalità appariscono come un inno profetico dell' altra vita, dedicato ad Apollo e ispirato insieme da lui.¹ Da questo Nume, Socrate ripete quell' insolito esaltamento poetico che lo spinge a inalzare il Proemio ad Apollo che è insieme il proemio e il preludio dei ragionamenti futuri sull' anima; poichè la Filosofia è la più grande arte musicale (Phaed. 61 A), in quanto pone misura ed armonia nello spirito. E ciò che dà alle prove platoniche della immortalità una impronta propria ed originale, è lo spirito ellenico della subbiettività della individualità personale, che le penetra da ogni parte. Nelle teologie dell' India e dell' Egitto l' esistenza del singolo è immolata alla immensa vita del Tutto, come un gran mare ove i flutti appena sollevatisi tornano a riconfondersi nella sconfinata superficie: onde il Nirvana buddhistico che annulla in un eterno oblio la vita personale. Ma il genio altamente estetico dei Greci, come dalla unità panteistica dell' Oriente avea rilevato le stupende individualità degli Dei, così nella poesia e nella plastica rappresenta l' individuo umano nello splendore delle sue forme. In questo modo la tendenza generale del genio ellenico contribuiva a dare uno speciale carattere a questa teoria platonica.

Ma lasciando da parte queste osservazioni, è certo che Platone non lascia alcun dubbio, quale sia la parte dialettica e scientifica nel Fedone, e quale la parte mitica, distinguendo le due parti con le due espressioni διασκοπεῖν e μυθολογεῖν. Ora alla prima classe di conoscenza ei riferisce la dottrina dell' immortalità dell' anima in generale; alla seconda invece tutto ciò che riguarda la rappresentazione dell' altra vita, delle sue condizioni. Quindi abbiamo un sicuro criterio per sceverare nel Fedone ciò che v' ha di scientifico e ciò che v' ha di fantastico. Tutti i miti escatologici debbono considerarsi come rivestimenti poetici, ma la dottrina della immortalità individuale appartiene in sommo grado alla filosofia.²

L' interpretazione panteistica inverte dunque il significato essenziale del Fedone e l' ordine delle due parti. Noi troviamo in questo dialogo che la Filosofia come separazione dell' anima dal senso e dal corpo è il preludio della separazione finale che avviene colla morte. Non è quindi

höchste Wissenschaftlichkeit und die höchste Frommigkeit, fällt nach platonischer Denkart auch nicht aus einander. »

¹ Susemihl, *Op. cit.*, I, pag. 414.

² Phaed. 61 D: καὶ γὰρ ἴσως καὶ μάλιστα πρέπει μέλλοντα ἐκείσ' ἀποδημεῖν διασκοπεῖν. τε καὶ μυθολογεῖν περὶ τῆς ἀποδημίας τῆς ἐκείσε, πόταν τιν' αὐτὴν οἴομεθ' εἶναι. Vedi anche il 114 D di cui altrove parlammo, e lo Scoliaista Platonico al luogo in ediz. Hermann, pag. 231.

« la separazione futura dal senso e dal corpo è la immagine più bella per quel distacco che è necessario per sollevarsi al puro pensiero, »¹ ma all'opposto quest'alta tendenza delle anime grandi a sciogliersi dall'involucro sensibile, che la filosofia porta al grado più alto nella vita presente, è l'immagine (μελέτη θανάτου) e la condizione dell'eterna immortalità avvenire.

Ma le più gravi difficoltà contro la sentenza del Teichmüller ce le offrono i libri delle Leggi nei quali l'immortalità delle anime, ritorna di frequente come postulato morale, e come un vivo bisogno della coscienza religiosa.² Troppo lungo riuscirebbe discutere ed illustrare ogni luogo: a noi basta per gli altri soffermarci sopra un passo del X Libro (903 b e segg.) il quale ci sembra così rilevante, che con esso vogliamo concludere la lunga e faticosa ricerca. In questo luogo Platone ha avuto piena coscienza del grave problema che oggi il Teichmüller considera come il nodo di tutta l'ermeneutica Platonica. A lui non è sfuggito questo luogo,³ ma forse non ne ha veduto il valore, ed ha chiuso gli occhi alla vera conclusione morale.

Il soggetto della ricerca era questo; se gli Dei si curino delle cose nostre, o se trascurando le piccole cose abbiano a cuore solo le maggiori (899 D e segg.), problema che poi si ritrova tra gli Stoici: e dopo un lungo ragionamento si riconosce che ogni cosa è disposta in ordine al tutto (πᾶν) serbando tuttavia ogni parte quella funzione che le compete.⁴ In questa vita dell'universo, anche l'uomo è una particella sebbene piccolissima; nè l'essenza che è il sostrato della vita universale diviene per esso, sibbene l'uomo è a cagione di quella.⁵ Onde a ragione possiamo concludere che la parte è a cagione del Tutto, non già il Tutto per la parte (μέρος μὴν ἔνεκα ὅλου καὶ οὐχ ὅλου μέρους ἔνεκα, 903 C). Sennonché a questa formula del più schietto naturalismo ne sottentra un'altra ben diversa. Se si guarda il mondo per un altro verso, esso si presenta come un intreccio di fini, e si fa via la considerazione teleologica. Oltre il mondo fisico vi è il mondo morale, e se in quello l'uomo ha solo un valore transitorio, in questo, di ricambio, acqui-

¹ Teichmüller, *Literarische Fehden*, pag. 127: « Nun ist aber diese zukünftige Abscheidung von dem Körper und der Sinnlichkeit das schönste Bild für dieselbe Abscheidung, die zur Erhebung zum reinen Denken erforderlich ist. »

² Leggi V, 726 A e segg., XII, 967 b e seg. Cfr. anche il Gorgia 522 E. L'Immortalità come postulato etico nel Menone 81 B.

³ *Studien Ges. d. B.*, pag. 366.

⁴ Leggi X, 903 B: τῷ τοῦ παντός ἐπιμελουμένῳ, πρὸς τὴν σωτηρίαν καὶ ἀρετὴν τοῦ ὅλου πάντ' ἐστὶ συντεταγμένα, ὧν καὶ τὸ μέρος εἰς δύναμιν ἑαστον τὸ προσήκον πάσχει καὶ ποιεῖ.

⁵ Ivi, 903 C: ὧν ἐν καὶ τὸν σὸν, ᾧ σχέτλιε, μόνιον εἰς τὸ πᾶν ξυντείνει βλέπον αἰεὶ, καίπερ πάνσμιχρον ὄν. σὶ δὲ λέληθαι περὶ τοῦτο αὐτό, ὡς γένεσις ἔνεκα ἐκείνου γίγνεται πᾶσα, ὅπως ἢ ἡ τῷ τοῦ παντός βίῳ ὑπάρχουσα εὐδαίμων οὐσία, οὐχ ἔνεκα σοῦ γιγνομένη, σὺ δ' ἔνεκα ἐκείνου. Cfr. 904 E.

sta un valore sostanziale. Poichè nel divenire universale avviene che la perfezione del tutto vada di conserva colla perfezione dell'individuo: ¹ e mentre l'anima unita sempre col corpo, o di sua natura, o per influenza delle altre è soggetta a continui mutamenti, interviene l'ordinatore supremo e stabilisce che le anime migliori vadano in miglior luogo, e in un luogo peggiore le cattive, e in generale ciascuna ottenga il meritato destino. ²

E ben a ragione è così; che se guardando al tutto (τὸ ὅλον), continua Platone, s'immaginassero le cose soggette a una continua trasformazione, dal fuoco nascesse l'acqua animata, e così via, ad una generazione succedendo una seconda, e a questa una terza (come pensava il Naturalismo ionico), in questa turbinosa moltitudine non si avrebbe nè termine, nè ordine alcuno. Perciò appunto il Re dell'universo stabilì che l'anima e il corpo fossero non già eterni al pari degli Dei, ma immortali, ³ e la virtù sempre giovasse, e fosse nocevole il vizio. In questo modo l'universo è riuscito ottimo poichè il bene, nel suo complesso, vi trionfa sul male; ⁴ e mentre sul primo si era creduto che gli Dei non avessero a cuore le cose mortali, ora è forza convenire che il mondo è un'opera d'arte, e che il suo fine (τέλος) è un fine morale.

Ora con qual diritto può l'interprete rigettare come un mito questo secondo aspetto della intuizione Platonica, e ritenere come parte seria e filosofica solamente il primo? Qui anzi si vede chiaramente come Platone ha una distinta coscienza della grave difficoltà a cui va incontro l'immortalità personale, se si riguarda il problema sotto l'aspetto metafisico, ma del pari siamo certi che il fine etico dell'uomo ci si rivela qui come un profondo convincimento del filosofo. Certo che la rottura non si può negare; ma non si può negare nemmeno che alla teoria finalistica della Ragion pratica, Kant avesse meno fede, che alla dottrina critica della Ragion pura.

La filosofia greca era entrata in un ordine d'idee, col quale mal si poteva accordare l'antica e tradizionale dottrina della immortalità. Platone l'affermava come una schietta persuasione filosofica, sforzandosi, consapevole o no, di porla in accordo colla dottrina delle idee. Ma l'acuto discepolo che pure modificandola continuò la tradizione idealistica di Platone, non si dichiarò giammai apertamente, per quanto dica

¹ Leggi, X, 903 D: οὐ δὲ ἀγανακτεῖς ἀγνοῶν, ὅπη τὸ περὶ σέ ἄριστον τῷ παντὶ συμβαίνει καὶ σοὶ κατὰ δύναμιν τὴν τοῖς κοινῇ γενέσκει.

² Ivi, . . . οὐδὲν ἄλλο ἔργον τῷ πεπτευτῇ λείπεται πλὴν μετατιθεῖναι τὸ μὲν ἄμεινον γιγνόμενον ἥθος εἰς βελτίω τόπον, χεῖρον δὲ εἰς τὸν χεῖρονα, κατὰ τὸ πρέπον αὐτῶν ἕκαστον, ἵνα τῆς προσηκούσης μοίρας λαγχάνῃ.

³ Ivi, 904 A: ἀνώλεθρον δὲ ἐν γεόμενον, ἀλλ' οὐκ αἰώνιον, ψυχὴν καὶ σῶμα, καθάπερ οἱ κατὰ νόμον ὄντες θεοί.

⁴ Ivi, 904 B: ἐμηχανήσατο.... νικῶσαν ἀρετὴν, ἡττωμένην δὲ κακίαν ἐν τῷ παντὶ προέχει μάλιστα ἐν τοῖς ῥήσιν καὶ ἄριστα.

il Teichmüller¹ su questa questione, anzi manifesta la generale incertezza sul grave problema.² E se qualche volta di sfuggita accenna che solo il Noo attivo è immortale,³ non si ferma a discutere di proposito questa dottrina, e pare anzi che si studi di schivarla almeno nelle scritture a noi pervenute. Tuttavia vi hanno alcuni principii nella dottrina Aristotelica che sembrano ricondurre alla immortalità. Poichè come la vera sostanza (οὐσία) è l'individuo, e il Noo attivo ha tutti i caratteri della sostanza, è chiaro che esso sia qualche cosa di singolare e d'individuale. L'unità personale della coscienza che non è sfuggita ad Aristotele, non può, secondo lui, cercarsi nelle potenze inferiori dell'anima, ma nella sua attività teoretica, nel Noo attivo, che è la vera essenza dell'uomo, il vero soggetto individuale.⁴ Nè l'opposizione di Noo attivo e passivo del *De anima*, sulla quale hanno insistito per tanti secoli i commentatori, e che il Teichmüller riguarda come un vero e sostanziale dualismo,⁵ risponde allo spirito e alla lettera della dottrina Aristotelica. Non allo spirito; poichè secondo la relazione fra la potenza (δύναμις) e l'atto (ἐντελέχεια), e secondo il concetto Aristotelico della Psiche, il Noo passivo (παθητικός) non può essere che il Noo attivo (ποιητικός) in potenza, al modo che più tardi accortamente giudicarono i Dottori della Chiesa; e invece di essere due nature separate è una sola natura che ora è in potenza ed ora in atto, ma in sè è una vera sostanza e perciò è immortale.⁶ Non alla lettera; poichè il celebre cap. V del terzo libro del *De Anima* s'apre appunto coll'avvertenza che anche nell'anima deve ritrovarsi la distinzione di elemento potenziale, ed attuale come in tutta la Natura; e nel capitolo precedente,⁷ e nel secondo Libro⁸

¹ Teichmüller, *Studien z. Ges. d. B.*, pag. 342.

² *De Soph. Elench.*, 17, οἷον ὅσα ἀμφιδοξοῦσιν πότερον γὰρ φθαρτὴ ἢ ἀθάνατος ἡ ψυχὴ τῶν ζώων, οὐ διώρισταί τοις πολλοῖς. Un luogo che il Teichmüller avrebbe potuto citare, e che non vedo riferito da altri storici è *Eth. Nicom.*, III, 2 7: βούλησις δ' ἐστὶ τῶν ἀδυνάτων, οἷον ἀθανασίας.

³ *De An.*, II, 2, 413. 9 e III, 5. 430. 26: ὁ νοῦς (ποιητικός) μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδίων. ὁ δὲ παθητικός νοῦς φθαρτός.

⁴ *Eth. Nicom.*, IX, 8. 6: καὶ ἐγκρατής δὴ καὶ ἀκρατής λέγεται, τῷ κρατεῖν τὸν νοῦν ἢ μὴ, ὡς τούτου ἐκάστου ὄντος. Ibid., X, 7. 9.

⁵ *Neue Studien*, III, 332 e seg. Negli *Studien z. G. d. Begr.*, egli avea cercato di mostrare l'identità essenziale del Noo attivo e passivo, interpretando quest'ultimo come il soggetto materiale (ὑποκείμενον) o la materia intelligibile dell'attivo, da cui quindi non può realmente separarsi. Questa ingegnosa interpetrazione però mi pare esclusa da Aristotele nello stesso cap. IV del terzo Libro *De An.*, III, 4. 429. 12: ἄνευ γὰρ ὕλης: δύναμις ὁ νοῦς; dove si vede chiaro che fra l'ὕλη e la δύναμις non vi è, per Aristotele, perfetta equivalenza. Cfr. anche II, 2. 413. 12.

⁶ *De An.*, I, 4. 408. 13. Ὁ δὲ νοῦς ὅμοιον ἐγγίνεσθαι οὐσίᾳ τις οὕσα, καὶ οὐ φθίρεισθαι. *Metaph.*, XII, 3 in fine.

⁷ Ibid., III, 4. 429. 1.

⁸ Ibid., II, 2, 413. 9.

avea parlato non di due intelletti, ma di un intelletto solo, separato e immortale.

Ad ogni modo Aristotele non ha mai dato una chiara soluzione del grave problema. In questo possiamo forse trovare una ragione dell'importante difficoltà sollevata dal Teichmüller: ¹ « Perchè Aristotele non critica la dottrina platonica sulla immortalità. » L'incertezza speculativa era comune ad ambedue i filosofi: perchè sia che la forma si concepisca come disgiunta dal reale, o che ne sia l'atto e la forza viva, ciò che vi ha di permanente è sempre soltanto un principio universale. Nè monta che l'individuo sia detto il sinolo della materia e della forma, perchè a questo modo non è punto spiegato qual è dei due il principio determinante del singolo, e l'individuo resta sempre inesplicito. Ma come ad entrambi era comune l'irrisolutezza speculativa, e la tendenza a porsi d'accordo colla comune credenza, forse non era pari il profondo convincimento morale. Aristotele ben dovè accorgersi della grave difficoltà di conciliare su questo punto la tradizione colla scienza, ma dove Platone ne tentava l'accordo dichiarando apertamente l'immortalità personale dell'anima, egli non osò romperla colla tradizione e piuttosto si studiò di sfuggire il pericoloso problema. E forse per questo non ardì rimproverare al maestro quella contraddizione che con uguale ragione potevasi rinfacciare anche a lui. ²

Ma da questo nacque un fatto che così spesso si ripete nella storia del pensiero filosofico. L'irrisolutezza d'un grande filosofo fu feconda di nuove e fruttuose ricerche nel lontano avvenire. Come il dubbio che

¹ *Plat. Fr.*, pag. 101 e seg. *Neue Studien*, II, pag. 44.

² Nell'interpretazione che il Teichmüller dà della critica Aristotelica, questo silenzio è inesplicabile. Egli scrive: « Aristotele non poteva con ragione attaccare Platone perchè non solo partecipava alla sua intuizione filosofica, ma ne imitava ancora la forma espositiva » (*Plat. Fr.*, pag. 100). Ma se la critica alla dottrina delle idee era nata, come vuole il critico, dal desiderio di porre in luce la propria originalità falsando la dottrina del maestro, perchè non poteva avvenire lo stesso della teoria della immortalità, la cui forma esteriore essendo in aperta contraddizione coi concetti metafisici, si prestava maravigliosamente alla critica? Tanto più poi questo doveva accadere se, come altre volte suppone il Teichmüller, la critica Aristotelica, originava non da una interpretazione maligna, ma da una interpretazione soltanto erronea della dottrina Platonica. Nei frammenti rimastici del dialogo aristotelico, Eudemo (*Arist. fragm. Dialog. Eudem.*, ediz. Heitz, pag. 48 e seg.), l'immortalità personale in un'altra vita è chiaramente e seriamente espressa, come riconosce anche il Brandis, *Handbuch d. griech. Röm. Phil.*, pag. 1179. Nè la testimonianza di David Armenio (*Proleg. in Arist. Categ.*, pag. 24 B, 10; *Arist., Fragm.*, 2) è stata bene interpretata dal Teichmüller, *Studien*, pag. 348; poichè questo commentatore ci avverte che i dialoghi aristotelici erano scritti puramente essoterici, ma non trova, come Alessandro, opposizione fra la dottrina acroamatica ed essoterica; soltanto riconosce una differenza nel valore dimostrativo degli argomenti dei due gruppi di scritture.

lo Stagirita avea lasciato sul principio d'individuazione, dette origine al secondo periodo della Scolastica medioevale, così il grave problema dell'immortalità che ne era la necessaria conseguenza, riapparve sugli albori del Rinascimento Italiano; la ragione che oramai si andava sciogliendo dalla vecchia dommatica si mise impaziente nella nuova ricerca, e in mezzo agli oscuri accenni del filosofo greco, si apriva la via ad una nuova soluzione.

CONCLUSIONE.

Così compiuta la nostra ricerca giova riassumerne rapidamente i risultati essenziali.

Vedemmo come la questione Platonica al modo che oggi è posta non è soltanto ermeneutica ma in sommo grado filosofica: con questo però trovammo che per molte ragioni non potevamo escludere dal Platonismo le irresolutezze e le contraddizioni. Quindi la nostra ricerca fu essenzialmente storica.

Messi su questa via cercammo di determinare il valore intrinseco della nuova interpretazione; e trovammo che essa non riconosce la funzione intrinseca del mito nel Platonismo, contrasta alla maggior parte dei dati Platonici, e alle ragioni storiche della teoria delle idee; e soprattutto si oppone alla precisa testimonianza d'Aristotele, di cui non riesce a determinare la posizione storica. Ma dovemmo anche riconoscere che l'interpretazione panteistica ha saputo porre in luce una tendenza ancora incerta che vi ha in Platone verso un concetto monistico dell'Universo: e solo ci sembrò incompiuta perchè non riconosceva che il Platonismo è essenzialmente dualismo. A noi parve che invece di negare l'una parte per l'altra, si potesse spiegare storicamente la contraddizione, ammettendo uno sviluppo del pensiero Platonico. In questo modo intendemmo che il dualismo e il panteismo possono coesistere, sebbene non ugualmente sviluppati, in uno stesso sistema; e un esempio evidente lo trovammo nella dottrina stoica che è un monismo metafisico, e dualismo nella teoria della conoscenza, nella psicologia e nella morale.

Considerando poi il rapporto delle due parti principali della interpretazione panteistica, cioè l'immanenza dell'idee nel sensibile, e la mortalità dell'individuo nel Platonismo, trovammo che questa storicamente non può dirsi conseguenza necessaria della prima. Nè d'altra parte ad una concezione dualistica va sempre accompagnato storicamente il valore speculativo della persona; e ad esempio nella Politica Platonica troviamo da un lato che la classe de' saggi, fortunata posseditrice del vero, è nella più diretta opposizione al demo che vive nelle tenebre dell'errore, e dall'altro una perfetta soggezione dell'individuo alla centralità dello Stato.

Così ci apriamo la via a discutere il secondo punto sulla immortalità individuale, e dovemmo riconoscere col Teichmüller ch'essa sta in aperto disaccordo coi principii filosofici, l'universalità della idea, e l'indeterminatezza della materia, e che nel Platonismo, come in tutta la filosofia antica non si trova una precisa nozione dell'individuo e della personalità. Osservammo che l'immortalità in un'altra vita non è già una allegoria dell'immortalità del pensiero nella conoscenza e nell'insegnamento filosofico, ma è una seria esigenza morale in Platone. Ma vedemmo nello stesso tempo quante ragioni impedirono a Platone di proporsi chiaramente questo grave problema della immortalità individuale, e quanti sono i principii speculativi (distinzione essenziale tra soggetto ed oggetto, coscienza, libertà individuale), e pratici (immortalità personale come bisogno etico), che diminuiscono in parte ed appiannano questa contraddizione; e che altra è la determinazione speculativa della individualità, altra è la valutazione pratica. E finalmente ci fu forza riconoscere che le prove Platoniche, specialmente nel Fedone, anche se non rigorose, sono palesemente dirette a dimostrare l'immortalità personale.

Dopo tutto ciò dovemmo conchiudere che la nuova interpretazione più che essere una esposizione storica, riesce ad una critica profonda del Platonismo: ed è merito di Gustavo Teichmüller di averla formulata per primo. Ma lungi dal costringerci ad escludere l'elemento individuale da questa dottrina, ci ha invece condotti a ricercare da quante ragioni esso dipenda. Ed è appunto il privilegio delle grandi idee di essere feconde di nuove ed intentate ricerche.



APPENDICE.

Un critico Italiano sulla questione della Immortalità Platonica.

Giunto alla fine del mio lavoro, mi è grato annunziare che la nuova questione platonica non è passata inosservata qui in Italia, ed un eminente ingegno fra noi ha ripreso e sostenuto con nuovi argomenti la tesi del Teichmüller. Nell'Accademia di Scienze morali e politiche di Napoli, l'illustre Bonghi proponeva una nuova interpretazione del celebre luogo della Repubblica, da noi sopra discusso, ove si accenna apertamente alla immortalità delle singole anime.¹ Il prof. Spaventa si oppose a questa interpretazione, e a lui si aggiunse l'hegeliano Augusto Vera, che in un suo recente scritto,² pervenutomi quando le stampe del lavoro eran già composte, prende ad esaminare più generalmente la dottrina della immortalità in Platone, riferendosi alla controversia fra lo Zeller e il Teichmüller. È quindi mio obbligo di accennare in breve per qual via il Vera sia giunto alla stessa conclusione di quest'ultimo espositore tedesco.³

Il Vera ha voluto risolvere il problema della immortalità platonica, rendendolo indipendente da una interpretazione sistematica del Platonismo; dove per Teichmüller la caducità delle anime individuali nasce come conseguenza dei principii panteistici su cui riposa tutto il sistema, al modo che egli gli ha stabiliti; cioè l'immanenza dell'idee nel mondo, e l'unità dei principii nell'anima cosmica. Il chè se da un lato contribuisce all'indipendenza della ricerca, dall'altro le toglie il saldo fondamento nei principii metafisici. Poichè conviene risolvere la questione preliminarmente: il sistema platonico è Dualismo, come crede Aristotele o Monismo? e da questa dipende la questione sull'immortalità. Una volta che si consenta difatti, le idee platoniche trascendere « per infinito eccesso » il mondo sensibile, e ridursi ad ipostasi sostanziali, si dovrà pur concedere che esse sovraneggiano il pensiero e ne sono indipendenti. Quindi l'idea non è più la natura comune ed universale delle anime, e queste possono di fronte ad essa permanere nella loro identità personale. Così una legge opposta

¹ Rep., X, 611 A.

² *Platone e l'Immortalità dell'Anima*, per A. Vera. Napoli, Detken, 1881. (Estratto dagli *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche*).

³ Il Vera scrive, pag. 1: « Io sto col Teichmüller (intorno alla dottrina di Platone sulla immortalità) quantunque giunga alla stessa conclusione per altra via e con altri argomenti. » In una *Avvertenza finale*, pag. 61, poi aggiunge che ei ne dissente nel modo di intendere e spiegare la storia della filosofia, e soprattutto nella critica dell'Aristotelismo, come trovasi principalmente nell'ultimo libro del Teichmüller.

governa la Metafisica delle idee, e la Psicologia; là domina il principio universale; qua all' incontro la vera forza è l' individuo. Il Vera, come sembra, s' accosta alla interpretazione monistica, poichè giudica che l' idea sola per Platone è immutabile, ma ad ogni modo egli non ha formulato esattamente il problema.

Lasciando da parte queste osservazioni preliminari, rileviamo in primo luogo l' accordo del critico italiano col Teichmüller sul concetto e valore del mito platonico. Di questo abbiamo ragionato in più luoghi del nostro lavoro, onde qui non ci resta che aggiungere alcune osservazioni. Anche il Vera considera la poesia e il mito principalmente come il lato exoterico e popolare della filosofia platonica, come l' esterno involucro entro il quale per l' ignara moltitudine si nasconde la verità; ma nel fondo la poesia è l' illusione del vero, e al filosofo nulla giova, o al più ne aiuta la mente a pigliare il volo verso la regione delle idee. Funzione più intima e necessaria dell' elemento mitico non vi ha dunque per il Vera, come per il Teichmüller; la poesia e il mito non è che uno strumento d' esposizione; è, come dice il Professore di Napoli, « un giuoco serio, »¹ in quanto Platone non esprime pressochè mai l' idea nella sua forma pura e speculativa, ma per via d' immagini. E qui, secondo noi, sta il nodo della questione. Poichè si domanda: questa forma costante può essere solo una veste esteriore della idea filosofica, o deve avere una ragione più profonda? — Mito e contenuto razionale formano una indivisibile unità; e noi altrove cercammo di provare come il mito, specialmente nella cosmogonia del Timeo, non solo stia in stretta connessione con tutto il sistema,² supplendo in certa guisa alla inefficacia causale dei suoi principii, ma abbia anche una ragione psicologica nell' indole della mente platonica. Quest' ultimo fatto non è sfuggito al Vera. « Platone è greco, egli scrive,³ e il più fedele e più alto rappresentante dello spirito greco, » e riconosce che « nella mente greca l' immagine, il mito, la poesia, è una forma, a dir così, ingenita al pensiero, e non solo al pensiero in generale, ma altresì al filosofico. » Se non che poco appresso egli dimenticandosi di questa giusta osservazione, riduce l' elemento poetico nel Platonismo ad una pura forma esterna e sensibile della verità, a uno strumento d' esposizione popolare, scindendo così quello che in una mente armonica e greca come quella di Platone formava una organica unità.

Ed è vero, come il Teichmüller e il Vera costantemente ripetono, che Platone sdegna i poeti ed i vani oratori, fino ad escludere i primi dal suo stato ideale, e a bandirli come corruttori dell' idea religiosa e della tradizione; ma si badi che non per questo rigetta la poesia. Ei la vuole bensì fondata sulla conoscenza del vero, vuole che essa sia preparata da un sostrato filosofico; poichè quando l' idea rifulge chiara dinanzi alla mente, essa si riveste di bellezza, che è lo splendore del vero.⁴ Non è dunque la poesia « il lato exoterico

¹ Vera, *Op. cit.*, pag. 30.

² A questo proposito s' esprime egregiamente il Deuschle, *Die Platonsche Sprachphilos.* Marburg, 1852, pag. 39. « Der Mythos geht aus dem tiefsten geistigen Bedürfniss hervor, dem die wirkende Ursache nicht genügt und der einzige Halt der Erklärung in dem geahnten vernunftvollen Sein zu finden ist. Dieses Bedürfniss war um so lebendiger, je mehr durch die monadenhafte Trennung des Seienden von einander die Annahme eines Emanation aus einem einzigen Unprincipie von vornherein War abgeschnitten worden. »

³ Vera, *Platone e l' immortalità*, pag. 49.

⁴ Ibid., *Op. cit.*, pag. 56.

e popolare di questo pensiero, »¹ non è la forma esterna della verità, ma è forma necessaria ed intrinseca dell'idea come la concepiva Platone; poichè l'eterno siede non meno nel cuore che nella mente, e la filosofia non è solo un arido processo dialettico, ma è insieme un entusiasmo, un amore, una divina *μανία* (Phaedr. 245 B), che pervade l'anima del filosofo e la solleva all'eterna bellezza. Onde avviene (fatto consentito anche dal Vera) che l'idea non trovasi mai in Platone nella sua forma speculativa, ma sempre in forma immaginosa. Certo Platone è principalmente filosofo,² e perciò si fa giuoco de' poeti che senza il rigoroso processo della ragione si affidano per ispirazione di cogliere il vero, a guisa delle profetesse di Dodona o di Delfo: ma ci afferma che una volta ottenuta dialetticamente la verità, è lecito, è naturale, è necessario l'amarla; e dove la filosofia è il frutto maturo, la poesia è lo splendido fiore. Nel bello si congiungono l'ideale e il reale, poichè con esso il sovrasensibile riveste una forma fantastica; ma non già per un fine esteriore, perchè si diffonda nella moltitudine l'amore e il senso della verità, come il Vera afferma d'accordo col Teichmüller;³ bensì perchè nell'intuizione estetica di Platone la bellezza principalmente fra le idee si rivela nel modo sensibile. Quindi non vale il dire col Teichmüller,⁴ che un poeta non s'accende per la Dialettica, nè si dà pena di avvertire che le sue immagini sien puri paragoni, e che una spiegazione filosofica sarebbe più divina;⁵ che un poeta non assegnerebbe il primo luogo all'anima filosofica, e solo il sesto luogo ai poeti, nè mescolerebbe l'amore colla filosofia. Tutto ciò può bene affermarsi dei poeti che appartengono alla terza classe della *μανία* ispirata dalle Muse (Phaedr. 245 A) che infiamma l'anima al canto, ma non di quella poesia che scaturisce dall'anima sollecitata dall'Eros filosofico, del quale Platone, come già Stesicoro fece di Elena, si accinge a intessere l'encomio nella Palinodia del Fedro.⁶

Meno ancora che il Teichmüller, il Vera ha un saldo criterio per discernere in Platone il mitico dal filosofico. Poichè nella stessa teoria delle idee, nella quale, come ei dice in un modo troppo reciso ed esclusivo,⁷ sta il vero reale ed intero Platone, vi ha pure e non poco l'elemento immaginoso. Il

¹ Vera, *Op. cit.*, pag. 50.

² *Literarische Fehden*, pag. 76. Vera, *Platone e l'Immortalità*, pag. 50.

³ Vera, *Op. cit.*, pag. 57.

⁴ *Liter. Fehden*, pag. 77.

⁵ Il luogo del Fedro a cui si riferisce il Teichmüller è questo 246 A: *περὶ δὲ τῆς ἰδίας αὐτῆς ὥς λεκτικόν· ὅσον μὲν ἴσσι, πάντι πάντι παντός θείας εἶναι καὶ μακρὰς διηγήσεως, ὃ δὲ τοῖσιν, ἀνθρωπίνης τε καὶ ἱλπίστους. ταύτῃ οὖν λέγω μιν.* Per lui la *θεία διήγησις* è la Dialettica; l'*ἀνθρωπίνη διήγησις* è la rappresentazione poetica e metafisica: onde Platone pone esatta distinzione fra il mito e la filosofia. Ma domandasi: perchè Platone lascia da banda la ricerca dialettica e si attiene all'esposizione immaginosa? Forse perchè il Fedro è un dialogo exoterico, e al popolo inesperto della dialettica conviene la metafora? Ma ciò è escluso dal Teichmüller stesso, il quale riconosce la maturità dialettica di questo dialogo, e siamo costretti a riconoscere qui nell'elemento mitico qualcosa di più che una veste esteriore. Più s'accosta al vero l'osservazione del Susemihl, *Gen. Entwickl.*, I, pag. 228 che qui Platone dichiara il confine ove il suo processo mitico in generale deve cominciare, cioè dove egli è costretto a rappresentare l'elemento fenomenico; il ché pel Susemihl è una riprova della vera funzione dell'elemento mitico in Platone, secondo la dottrina del Deuschle, *Platon, Sprach. philosoph.*, pag. 38-39, da noi sopra esposta, e, nel suo complesso, accettata. Platone qui esprime la necessità in cui trovasi la conoscenza umana di comprendere la vera ed intima costituzione dell'anima, solo attraverso il velame del mito (*πλάττωμεν*); al di là giunge solo la conoscenza divina. Il ché ci è spiegato più appresso 246 D. *Ἀλλὰ ταῦτα μὲν δὴ, ἔρη τῷ θεῷ φίλον, ταύτῃ ἔχεται τε καὶ λεισίζω.*

⁶ Vera, *Op. cit.*, pag. 14.

⁷ *Op. cit.*, pag. 32.

Vera non si è dato punto cura di determinare dove anche in essa termini il lato exoterico e dove cominci il filosofico, ciò che il Teichmüller almeno ha tentato di fare. E poi con qual diritto possiamo escludere dal Platonismo, ogni altra dottrina salvo la teoria delle idee? E dove mai Platone ha rifiutato come strumenti di ricerca il senso comune, le tradizioni e il sentimento?

Ma la difficoltà di questa scissione fra la forma e il contenuto del pensiero filosofico scuopresi, come vedemmo, più chiara nel supposto mito psicologico della immortalità individuale. L'immagine¹ mentre da un lato esprime e manifesta l'idea, dall'altro, l'oscura e la falsa individualizzandola, cioè spezzandola e disperdendola negl'individui e nelle rappresentazioni sensibili. Onde avviene che « l'idea dell'anima immortale ed eterna è poeticamente trasformata in anime individuali eterne ed immortali, che quantunque eterne ed immortali, nascono, muoiono, continuano a vivere di un'altra vita per tornar poi a vivere nella vita terrestre, ma in altra forma: » ma il vero pensiero platonico è questo: che l'idea sola dell'anima o la filosofia è immortale, che havvi un solo vivente immortale, Dio, unità assoluta degli opposti, ed allato ad esso una moltitudine di viventi mortali (Θνητὰ ζῶα) in cui l'unione d'anima e corpo, d'onde scaturisce la vita, è puramente accidentale e finita: ² la vita individuale quindi è una partecipazione fuggevole dell'idea della vita; e l'idea, come causa della generazione e della morte non è generata nè muore ma è eterna ed immortale. ³

Ma qual'era la ragione che spinse Platone a ravvolgere nel mito la sua vera dottrina sull'immortalità, tanto chè appena ne trasparisse un barlume oggi dopo tanti secoli? — Il Vera sente l'importanza della difficoltà, e si domanda, « perchè, piuttosto che dichiarare apertamente e senza ambagi il proprio pensiero, Platone l'avrebbe avviluppato nelle ombre del mito, e nelle illusioni poetiche, dicendo una cosa e intendendone un'altra, ed insegnando il vero, mediante il falso? » ⁴ Egli previene l'obiezione che noi già dirigemmo al Teichmüller: « Se, secondo il mito, e gli argomenti che, a dir così, s'intrecciano nel mito, l'immortalità viene rappresentata come l'immortalità delle singole anime.... l'immortalità creduta dai più non avrà altro valore, che quello dell'immagine poetica, della favola, ec. » ⁵ Nè egli per vero ricusa di chiamarlo un inganno; « l'inganno e l'illusione ci sono, egli dice, ma ci sono perchè necessari e quindi benefici.... sono in un certo senso le illusioni, le ombre della verità che allettando l'anima la invaghiscono della verità.... Se l'anima è immortale, è utile, è necessario inculcare negli animi questa verità, sia pur nella forma mitica e popolare; » ⁶ utile perchè i più partecipe-

¹ Abbiamo veduto che il Teichmüller trascura quasi interamente questo carattere estetico della filosofia platonica. Altri espositori che pure vel riconoscono ne fanno però un elemento tutto esteriore ed apparente p. es. il Thurot, *Etudes sur Aristote*. Paris, 1860, pag. 144. « Platon donne à ses dialogues l'intérêt d'une comédie par la peinture des caractères et la satire des ridicules ... Platon a voulu s'accomoder au goût de ses compatriotes, ec. » Il Teichmüller contraddice se stesso quando aggiunge alle parole dell'espositore francese, *Neue Studien*, III, pag. 364: « Plato nicht bloss aus Anpassung an den herrschenden Geschmack, sondern auch aus eigener Neigung zu dichterischer Darstellung die Abstractionen mit Fleisch und Blut bekleidete. »

² *Op. cit.*, pag. 8-9.

³ *Op. cit.*, pag. 12-13.

⁴ *Op. cit.*, pag. 48.

⁵ *Op. cit.*, pag. 57.

⁶ Vera, pag. 58. Cfr. *Liter. Fehden*, pag. 244: « Mithin möchten nur die zu Beherrschenden zu ihrem Nutzen getäuscht werden. »

ranno in tal guisa alla verità; necessario perchè è contrario alla natura della scienza e delle cose che la moltitudine possegga intera ed esatta la verità scientifica. Qui vedesi come il Vera riproduce perfettamente i concetti del Teichmüller sui rapporti del mito e della filosofia.¹ Soltanto che la teorica dell'espositore tedesco è per un rispetto più compiuta: in quanto che il Vera trascura il rapporto fra la Dialettica di Platone, e la Religione nazionale. Per il Teichmüller vi è ancora questa potente ragione del mito platonico, l'ortodossia. Platone raccomanda l'ossequio alla religione tradizionale, perchè sa qual potente strumento ella sia alla conservazione delle forze sociali; e il mito è bene acconcio a porre, almeno in apparenza, d'accordo il pensiero filosofico colla tradizione religiosa.

Comunque sia di tal differenza noi rivolgiamo all'uno e all'altro critico questa domanda. Concessa pure la necessità di ravvolgere nel mito la vera dottrina dell'immortalità, era indispensabile per questo il manifestarla in una forma proprio opposta al suo contenuto scientifico? Ed era poi così difficile la dottrina d'una immortalità impersonale, che il pubblico così intelligente d'Atene non potesse arrivare a comprenderla? Non vi sono interi popoli, come nell'India, che pure concepiscono l'immortalità a quella guisa? Due risposte si presentano qui: la teoria delle idee, si dice, alla quale si ricongiunge strettamente quella dell'immortalità non poteva essere accessibile al volgo: e sta bene. Ma ciò non poteva impedire che l'immortalità dell'idea e la caducità delle anime personali potesse rappresentarsi in una forma immaginosa; e la verità si comunicasse così alle inesperte moltitudini. Nè varrebbe il dire, d'altra parte che Platone si sarebbe così apertamente opposto alla tradizione greca sull'immortalità personale; perchè è noto in quanta libertà si trovasse il pensiero ellenico dinanzi alla tradizione soprattutto all'età di Platone, e quanto poi fosse incerto anche nella coscienza comune il concetto della sopravvivenza personale.

Resta ora a noi di toccare i singoli argomenti addotti dal Vera: tanto più brevemente perchè alla maggior parte abbiamo risposto anticipatamente nel corso del nostro lavoro. Il celebre luogo della Repubblica su cui si aggirò la discussione nell'Accademia di Napoli non dev'esser preso nel senso letterale e naturale, poichè secondo il Vera, la stessa norma varrebbe per gli altri miti Platonic; così egli dà lo stesso valore di mito alla immortalità personale, come alla descrizione delle anime e degli Dei nel Fedro, senza misurarne la profonda differenza. Ma la dissolubilità dell'individuo nasce dalla stessa natura dell'anima.² Nel Timeo l'anima è l'unità di una sostanza indivisibile, e di una divisibile, e quindi la morte che è la loro separazione lascerebbe intatto soltanto il principio ideale: ma questa legittima conseguenza, si ricordi, è a

¹ Anche Paolo Tannery, *L'Éducation Platonicienne*, in *Revue Philosophique*, VI, 8. Août, 1881, pag. 167 s' accorda col metodo e coi risultati della interpretazione del Teichmüller; «Teichmüller, egli dice, a suffisamment établi qu'il ne faut dans les Dialogues, accepter sans réserves que les parties dialectiques comme exprimant la véritable pensée de l'auteur; il a assez montré, sous cette condition, la parfaite unité des dogmes métaphysiques, assez élucidé les principes de l'interprétation des mythes, sous le trompeur rideau desquels le grand écrivain se plait à dissimuler prudemment sa doctrine.»

² Il Vera cita in prova della sua tesi due luoghi da noi già discussi. L'uno è il luogo sulla generazione del Simposio. L'altro dal Timeo ove è detto che colui che aspira al sapere deve indagare le cose divine «per quanto la natura umana può partecipare alla immortalità» cioè, per l'anima, non per la idea dell'anima come il Vera suppone.

bella posta evitata da Platone, quando introduce la volontà del Demiurgo. E notisi ancora che siccome questa descrizione dell'anima è riferita da Platone all'anima cosmica, la conseguenza che il Vera ne trae, contraddice al fondamento della interpretazione monistica, la quale ammette che l'anima del mondo sia la perfetta identificazione dei due opposti e inseparabili elementi, ideale e materiale.

Più importante è il commento che il Vera fa del luogo del Fedro già da noi esaminato, ove si ricerca la ragione delle due espressioni « vivente mortale » e vivente immortale (Phaedr. 246 C). Vivente, dice Platone, è l'essere composto d'anima e corpo, ed è perciò mortale; ma c'illudiamo, non avendo conosciuto abbastanza Dio, e supponiamo senza ragione che questo composto vivente sia pure immortale, e l'anima e il corpo siano eternamente congiunti. Il Vera capovolge il significato naturale di questo passo traducendo così, pag. 6: « l'ente vivente immortale noi non lo pensiamo (come dovremo pensarlo) in un sol pensiero (!) ma l'immaginiamo, non avvedendoci e non riflettendo abbastanza che Dio è un ente vivente immortale che ha bensì un'anima e un corpo, ma un'anima e un corpo in lui eternamente connaturati e congiunti. »¹ È facile intender le conseguenze di questi concetti. L'ente vivente immortale è molteplice, mentre il vivente immortale è immutabile ed uno (Dio); in lui l'anima e il corpo si conciliano in eterna unità e in una sola sostanza indissolubile, mentre l'unione nel vivente mortale è esterna e transitoria. La morte quindi « colpisce sì l'anima che il corpo, poichè la vita risiede nella loro unione: » il *ἑνὸν ζῶον* è la *ζωὴ ἑνική*,² e la vita come tale è essenzialmente mortale.

Tutto ciò s'oppone evidentemente al valore e al concetto dell'anima platonica. L'anima, come abbiamo visto, è principio di movimento e di vita, e lungi dall'acquistarla nella sua unione col corpo, essa sola la comunica al corpo, poichè, secondo il noto principio il Fedone, l'anima ha come suo essenziale attributo la vita, nè può mai accogliere in sè stessa la morte. La morte dunque non la tange; e se la sfera dell'anima è una sfera subordinata, come il Vera aggiunge, e inferiore al bene, ciò mostra soltanto ch'essa non ha l'eternità di sua natura, essendo divenuta colla natura tutta quanta, ma non esclude punto ch'essa possa raggiungere l'immortalità.³ Platone sa bene che l'anima non è originaria; ma non per questo ei conclude che debba esser soggetta alla dissoluzione. Nel Timeo anzi sfugge palesemente questa conseguenza.

Venendo alle prove platoniche esaminate dal Vera, egli in primo luogo si arresta a quella del X della Repubblica, nella quale s'argomenta l'immortalità

¹ Il Vera ha frainteso questo luogo perchè l'ha erroneamente punteggiato. Ei toglie via la virgola dopo la parola *θεόν*, e fa dipendere i seguenti accusativi *ἀθανάτων τι ζῶον*, ec., dai participi *ἰδόντες* e *νοήσαντες*, mentre son retti dal verbo *πλάττομεν*, e la proposizione subordinata *οὕτως ἰδόντες οὕτως ἰκανῶς νοήσαντες θεόν*, sta da sé. È facile poi accorgersi come l'espressione « non lo pensiamo in un sol pensiero, » non secondo una sola e stessa ragione, sia affatto diversa dalla greca « οὐδ' ἐξ ἐνὸς λόγου λελογισμένον, » che significa soltanto « senza una ragione al mondo. »

² Vera, *Op. cit.*, pag. 11.

³ Platone in molti luoghi distingue l'*αἰδιότης* dalla *ἀθανασία*. Quella non può riferirsi che all'anima nella sua natura universale e impersonale, questa si attribuisce anche all'anima individuale. Nella Repubblica X, 611 B si legge *οὐ βέβαιον αἰδιον εἶναι σύνθετόν τι ἐκ πολλῶν... ὡς γὰρ ἡμῖν ἐφανέη ἡ ψυχή*. La prova precedente ha mostrato solo che è immortale *Ὅτι μὲν τοίνυν ἀθάνατον ψυχή*. Ma l'eternità va cercata nella pura e vera natura dell'anima, liberata dal contatto del corpo e dagli altri mali. Poichè l'immortalità può ritrovarsi anche in un essere non originario, l'eternità solo in chi sempre fu. Questa distinzione tuttavia non è sempre mantenuta. Vedasi ad esempio, Phaedr., 106 D.

dell'anima dalla incorruttibilità. A lui sembra che questo primo ragionamento (608 E, 611 A) si risolva in una *ignorantia elenchi*, in una tautologia vuota e sofistica. Poichè si dimostra che è immortale ciò che non può patir nessun male; e si tace appunto del male in questione, la morte. Questa critica non è esatta. Platone argomenta induttivamente, per analogia. Siccome nella vita nè i mali esterni del corpo, nè i mali interni provenienti dalle parti inferiori, e dal loro disaccordo, hanno presa sull'anima, è a credere che il male della morte, cioè il distacco di essa dal corpo non recherà danno alcuno nella sua intrinseca natura. Non è dunque una tautologia. L'esperienza ci mostra che se anche il corpo è afflitto da mali, l'anima non vien meno, nè l'integrità della sua natura si scema per i vizi morali che la perturbano. Ed è perciò naturale il supporre ch'essa possa resistere alla totale separazione del corpo.

Della seconda parte di quest'argomento, espressa nel luogo che ha dato motivo allo scritto del Vera, abbiamo ragionato a lungo nel nostro lavoro; e le osservazioni che facemmo possono rivolgersi anche all'acuto espositore italiano. Ci contentiamo di notare che egli ha accennato giustamente a un concetto il quale serve appunto di termine medio fra la prima e la seconda parte del ragionamento; e questa è appunto la identità personale (ταυτότης). Stabilito che l'anima non si corrompe per nessun male, risulta che la personalità è attributo essenziale di essa; e dalla identità personale scende come conseguenza l'identità numerica.¹

E si può menar per buona la sottile critica che il Vera muove alla prima prova del Fedone ricavata dalla metempsicosi, senza trarne le conseguenze ch'egli presume. Nè veramente qui si tratta della metempsicosi, la quale implica insieme al trapasso da corpo a corpo, anche la trasformazione dell'anima da una forma individuale all'altra. Qui invece l'anime che ora son nostre si troveranno nell'Ade,² sciolte dal corpo che ora rivestono, ma immutate, e pronte ad assumere un altro (πάλιν γίγνισθαι). Di ciascun'anima si potrebbe dire quello che di Pitagora canta l'ombra del naufrago tarentino ad Archita in Orazio:³

Nihil ultra

Nervos atque cutem mortì concesserat atrae.

E del pari l'argomento ricavato dalla Reminiscenza non può essere, a giudizio del Vera, preso nel senso letterale; poichè non può darsi che l'anima si risovvenga delle idee, e non di sè stessa che le ha già conosciute altrove, e la conclusione che si può trarre da simile argomento per il Vera è che fuori della vita corporea l'anima non può nè vivere nè conoscere. E qui preme fare una osservazione. La reminiscenza è una parola, senza dubbio, metaforica ma non bisogna travisare il concetto che vi si nasconde. Non è propriamente che l'anima sollevandosi coll'aiuto dei sensi alla conoscenza intellettuale delle idee le ricordi come un tesoro già posseduto in una vita anteriore a questa, ma piuttosto è il filosofo che esaminando questo processo dialettico del pensiero lo giu-

¹ Vedasi Rep., X, 610 C. Vera, *Op. cit.*, pag. 18.

² Phaed., 71 E. Εἰσιν ἄρα, ... αἱ ψυχὰς ἡμῶν ἐν Ἄδου e queste sono le anime τῶν τεθνεώτων. Dalchè risulta evidentemente che distinguasi l'anime dei morti dai morti stessi; poichè la morte è puramente esteriore e accidentale per l'anima.

³ Horat., *Carm.*, lib. I, 28. 12.

dica inesplicabile senza la preesistenza dell'anima e la prenoscenza delle idee, e chiama questo fatto poeticamente, reminiscenza. Lo schiavo del Menone non sa nulla di aver conosciuto già in un'altra vita le verità matematiche. Ma Socrate escogita la teoria della reminiscenza a spiegare quel fatto psicologico. In un modo analogo oggi la psicologia evoluzionistica a spiegare le associazioni complesse di sensazioni e la formazione dei concetti ricorre all'esperienza della specie fissata e trasmessa poi per via dell'eredità naturale; ¹ poichè in questo il Platonismo e l'empirismo di tutti i tempi s'accordano, nel riguardare le idee non come prodotto dell'attività originaria dello spirito, ma come provenienti a lui dal di fuori, sia dalla sfera superiore dell'intelligibile, sia dalla esperienza esteriore. ²

La dottrina della metempsirosi che è presupposta, secondo il Vera, dalle due prime prove del Fedone non importa per Platone la trasformazione delle anime singolari, un divenire interminato; e la mutazione dell'indole loro proviene dal congiungersi con corpi diversi. Anzi nello stesso luogo del Fedone, riferito dal professore di Napoli, si vede chiaro quanta cura ponga Platone nel rilevare le varietà individuali. E la stessa conclusione riferita dal Vera ha secondo noi ben altro significato, quantunque a lui sembri una decisa negazione dell'immortalità dell'anima. Poichè il passo che riferiamo in nota ³ non è veramente la conclusione d'un ragionamento, ma il termine medio; nè può essere staccato da ciò che lo precede e da ciò che lo segue. Platone vuol provare che l'anima essendo immortale è indissolubile, e parte dal principio, che ciò che è immortale è ἀνώλεθρον (106 C), altrimenti nulla potrebbe essere indissolubile. Ora è comunemente ammesso (παρὰ πάντων, notisi quindi che non si tratta d'una conclusione filosofica) che Dio, l'idea della vita, e le altre cose immortali non vanno soggette a dissoluzione. Onde anche l'anima che prima fu dimostrata immortale sarà incorruttibile (106 E). L'immortalità di Dio e dell'idea della vita non è dunque come afferma il Vera ⁴ un'intrusa nella questione se nel pensiero di Platone gli argomenti che precedono dimostrano l'immortalità personale, ma è un concetto secondario ricavato dal senso comune e dalla tradizione. La vera conclusione è invece quest'altra, che chiude il ragionamento di Socrate: « Soprattutto dunque, o Cebete, l'anima è immortale e incorruttibile, e le anime nostre esisteranno realmente nell'Ade. » ⁵

¹ H. Spencer, *The Principles of Psychology*, vol. I, pag. 465. II, pag. 195. London, 1870.

² Vedi il mio scritto « Kant e la Psicologia Contemporanea » lettera al prof. F. Fiorentino, nel *Giornale Napoletano* (Nuova serie). Novembre 1880, pag. 220.

³ Phaed., 106 D. Ὁ δὲ γὰρ θεός, οἶμαι, ... καὶ αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος καὶ εἰ τι ἄλλο ἀθάνατόν ἐστι, παρὰ πάντων ἂν ὁμολογήσῃται μὴδέ ποτε ἀπόλλυσθαι.

⁴ Vera, *Op. cit.*, pag. 47.

⁵ Ibid., 407 A. Παντός ἄρα μᾶλλον, ἔφη, ὦ Κέρης, ψυχὴ ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον, καὶ τὸ ὄντι ἔσονται ἡμῶν αἱ ψυχαὶ ἐν Ἀδου. Anche l'altro luogo riferito dal Vera, pag. 48 e dal Teichmüller, *Platonische Frage*, pag. 43, prova luminosamente l'immortalità personale. La ἡμετέρα ψυχὴ del 76 E del Fedone è l'essenza individuale dell'anima non l'essenza universale, come affermano questi due critici. E difatti poco appresso, 77 A, si distingue τὴν τε ψυχὴν ἡμῶν πρὶν γινέσθαι ἡμᾶς, καὶ τὴν οὖσαν.

FINE.

INDICE.

DEDICA.....	Pag. 1
PREFAZIONE.....	3
INTRODUZIONE.....	5

1. Empirismo e Idealismo. — Idealismo antico, e sue forme principali. — Il Platonismo. — Diversi elementi d'un sistema filosofico, e diverse interpretazioni. — Ragioni delle varie interpretazioni del Platonismo. — La critica moderna nella questione platonica. — Questione filologica e questione filosofica. — Interpretazione concettualistica delle idee platoniche. — Interpretazione neoplatonica e teistica. — Interpretazione panteistica. — Gustavo Teichmüller. — Metodo della sua ricerca storica.

2. Il Neo-platonismo Alessandrino e l'interpretazione panteistica moderna; loro differenze. — Influenza del Platonismo nelle dottrine panteistiche del Medio-Evo e del Rinascimento.

CAPITOLO I. — HEGEL E TEICHMÜLLER. — GIUDIZI DEI CRITICI SULLA INTERPETRAZIONE PANTEISTICA.....	19
---	----

1. Interpretazione hegeliana delle idee platoniche. — Immanenza delle idee nel mondo sensibile. — Rapporto dell'idea collo spirito. — Vero significato della Reminiscenza e della Immortalità platonica secondo Hegel. Principio dell'individuazione. Conciliazione e unità dei contrari nel Platonismo, secondo Hegel. Dio concepito come processo. Anima del mondo. — Interpretazione del Teichmüller. — Due opposti elementi dell'essere, e loro unità. Immanenza dell'idea nel mondo (Parusia). Il Dio platonico e l'anima del mondo; interpretazione Atanasiana del Platonismo; principio dell'individuo; transitorietà dell'individuo; l'immortalità individuale non si può dedurre da alcun principio platonico. Vero significato dell'immortalità; conoscenza filosofica; identità finale del soggetto e dell'oggetto; immortalità nella generazione. Il mito e la filosofia in Platone, secondo il Teichmüller. — Ortodossia platonica. — Paragone della interpretazione di Hegel e di Teichmüller; somiglianze e differenze.

2. Critiche dello Zeller, e replica del Teichmüller. — Critiche dell'Héinze, del Krohn, del Siebeck, del Bertram, del Martin, del Tocco. — Lotze e Spielmann. — Nuovo aspetto della questione platonica.

CAPITOLO II. — RAGIONI E METODO DELLA INTERPETRAZIONE PANTEISTICA Pag. 43

§ I. — Coerenza del sistema platonico secondo il Teichmüller. — Concetto storico d'un sistema; diversi elementi e tendenze d'un sistema. — Esempi. — Contraddizioni nei sistemi filosofici. — Sviluppo della mente platonica. — Esempi. — Incoerenze nelle dottrine di Platone.

§ II. — Valore dell'elemento mitico in Platone. Criterii del Teichmüller. — Armonia dell'elemento poetico e scientifico nel pensiero greco. — Mito e simbolo; necessità del mito per Platone; i miti del Timeo. — Contraddizioni del Teichmüller sulla funzione del mito nel Platonismo. Il mito non è difetto speculativo. — Miti religiosi. — Contenuto del mito e sue parti accessorie. — Varie specie di miti. — L'immortalità e i miti escatologici nella Repubblica. Miti escatologici nel Gorgia. — La reminiscenza non è un mito. — Critiche del Teichmüller. — L'immortalità, per l'interpretazione panteistica, è un mito, o meglio un inganno; critica. — Armonia della speculazione e della tradizione del Platonismo.

§ III. — Aristotele come fonte per l'interpretazione platonica; inferiorità d'Aristotele secondo il Teichmüller. — Ripetizione e opposizione nello sviluppo storico del pensiero. — Cenno della dottrina Aristotelica. Contraddizioni del Teichmüller sul rapporto fra Platone e Aristotele: critica delle sue ipotesi. Originalità d'Aristotele. — Esempi.

1. Il concetto teleologico. In Socrate, in Platone (Repubblica, Timeo, Fedone, Filebo), finalità platonica secondo il Teichmüller. — Vera natura della causa finale e sua efficacia secondo Aristotele.

2. Il concetto della Materia in Platone. Sua natura sostanziale; il Timeo. — L'analogia aristotelica e la ragione bastarda del Timeo. Varii aspetti della Materia platonica. La Materia non è principio di movimento. La Materia non è *δυσκίνητος*: differenza fra la Materia di Platone e l'*ὕλη* aristotelica. Tendenza di Aristotele verso l'Unità dei principii.

CAPITOLO III. — LA DOTTRINA DELLE IDEE SECONDO L'INTERPETRAZIONE PANTEISTICA 105

Avvertenza preliminare. — Limiti della nostra ricerca.

§ I. — Origine storica della teoria delle idee. Naturalismo Ionico, Eraclito e Platone, i Pitagorici. — Scuola Eleatica; il Dualismo di Senofane, Parmenide. Dualismo di Anassagora — Socrate. — La teoria delle idee è una sintesi delle filosofie precedenti. Il Dualismo come risultato necessario dello sviluppo del pensiero greco. — Il Dualismo platonico e la vita politica della Grecia. Influenza del genio ellenico sulla teoria delle idee.

§ II. — Il fine di questa teoria si oppone alla interpretazione panteistica. Non è tanto quello di spiegare la realtà, quanto di spiegare la scienza. (Valore teoretico del Socratismo). — Il Teeteto, il Timeo, la Repubblica.

§ III. — Il processo del pensiero platonico conduce al dualismo. — Due vie; passaggio dall'Universale all'idea — sostanza. Valore dei termini. Valore obbiettivo dell'idea morale. Opposizione del sensibile e dell'ideale.

§ IV. — Le prove platoniche dell'esistenza delle idee dimostrano la loro sostanzialità e trascendenza. — Prove ricavate dalla conoscenza. — Prove ricavate dall'essere. — Critica d'Aristotele.

§ V. — I caratteri delle idee dimostrano la loro trascendenza. — Il Fedro, il Simposio. La Repubblica. Il Timeo, il Fedone, le Leggi. — La *παρρησία* nell'Eutidemo. — Critica dell'ipotesi del Krohn. — L'idea platonica e la legge naturale dei moderni. — Interpretazione Kantiana delle idee platoniche.

§ VI. — La critica aristotelica di Platone e l'interpretazione panteistica. — Diversità della mente dei due filosofi. La critica d'Aristotele non è sofistica. Contraddizioni nelle ipotesi del Teichmüller. — Riverenza d'Aristotele verso il maestro; il luogo dell'Etica Nicomachea. — La critica d'Aristotele presuppone la natura ipostatica delle idee. — Riepilogo di questa critica. — L'immanenza dell'idea platonica è sconosciuta ad Aristotele. Un luogo del *De Anima*. — La prima parte del Parmenide combatte le idee trascendenti. — Critica dell'ipotesi del Teichmüller sul Parmenide.

La tendenza verso l'Unità è un bisogno dell'ultimo periodo di Platone; intuizione ontologica e dinamica delle idee; difficoltà di conciliare la trascendenza e l'attività delle idee. — Luogo importante del Sofista e sue varie interpretazioni. Come Platone

concili il movimento ideale col la identità. La comunione dei generi nel Sofista. Nel Sofista non è superato il dualismo. — La causalità delle idee nel Fedone; il Demiurgo del Timeo. — I quattro generi del Filebo; il *πῆμα*; non equivale alle idee. Critica degli argomenti del Teichmüller. Argomenti positivi. Critica della interpretazione dei quattro generi del Teichmüller e dello Zeller. — Le due *αἰτίαι*. Le Leggi e il Timeo. — Il quinto genere del Filebo. Obbiezioni e risposte. — Idee-sostanze e idee-numeri. Difficoltà della interpretazione del Teichmüller. — Il Dualismo nel Timeo e nelle Leggi. — L'anima del mondo non è vera conciliazione dei principii. — Due tendenze nel Platonismo. Il dualismo non è superato nella interpretazione del Teichmüller; merito di questa interpretazione. — Trascendenza e immanenza. — Critiche. — L'appiglio alle diverse interpretazioni vi è nel sistema platonico. — Dal Platonismo nasce un avviamento panteistico; Speusippo. Aristotele. Li Stoici. — Il Dualismo platonico in Filone; nello Gnosticismo; negli Apologisti cristiani; nei Padri Alessandrini. — Efficacia morale della trascendenza platonica nelle epoche storiche.

CAPITOLO IV. — IL CONCETTO DELL'INDIVIDUO E L'IMMORTALITÀ PERSONALE IN PLATONE. Pag. 196

§ I. — Trascendenza delle idee rispetto allo spirito; identità del soggetto e dell'oggetto secondo l'esposizione panteistica. — Distinzione platonica fra l'anima e l'idee; nel Fedro, nella Repubblica, nel Timeo, nel Fedone. — L'idea dell'anima. — Luogo del Fedro; difficoltà d'una idea dell'anima; potenza conoscitiva e motrice dell'anima; incertezze del Teichmüller. L'anima e i rapporti matematici nel cosmo; l'anima è divenuta nel tempo. Nuove difficoltà nell'interpretazione del Teichmüller. L'anima non essendo l'idea ha natura individuale; indipendenza delle anime singolari dell'anima cosmica.

§ II. — Il principio dell'individuazione. — Non si deve cercare la deduzione dell'individuo in un sistema monistico; né si può cercare in tutta la filosofia Greca; confessione del Teichmüller; concetto morale dell'individuo; il valore della persona sconosciuto all'Antichità. — Cristianesimo. — La sopravvivenza personale trovasi però, sebbene oscura, nelle tradizioni greche. Omero ed Esiodo. — La lirica; il Dramma greco; precedenti filosofici di questa dottrina. Pitagorici. Empedocle. Eraclito. — Valore pratico dell'individuo. Prove morali. — Il concetto della libertà; il dualismo d'anima e corpo. — La coscienza filosofica non può distruggere la personalità.

§ III. — 1. L'immortalità nella generazione fisica e nella filosofia; dottrina dell'Amore. — L'Eros liberatore e la generazione intellettuale. — Immortalità del pensiero e dell'anima nel Simposio. — L'Amore platonico e la Fede Cristiana. — Carattere aristocratico della ragione nella filosofia greca. Critica del concetto dell'Amore benefico. — Decadenza della vita pubblica nella Grecia all'epoca di Platone.

2. La filosofia è una immagine dell'immortalità; la Morte filosofica nel Fedone. — Immortalità dei filosofi nell'altra vita.

§ IV. — 1. Che cos'è la morte per Platone. — Tripartizione dell'anima. — È immortale solo la parte razionale? Sviluppo della dottrina platonica sulle parti dell'anima e sulla immortalità; Fedro. — Timeo. — Repubblica; problema della Unità dell'anima. Fedone. — L'immortalità appartiene a tutta l'anima. La ragione non annulla l'individualità; personalità dei filosofi.

2. I commentatori e scolasti antichi non escludono l'immortalità individuale dalle dottrine platoniche. — Panezio e il Fedone. — Cicerone sulla immortalità platonica. — Espositori moderni. Schleiermacher. Steinhart. Susemihl. Volquardsen. Baur. Iowett.

§ V. — Discussione delle prove platoniche dell'immortalità. — Due gruppi di esse secondo il Teichmüller. — 1^a prove ricavate dalla eternità del principio ideale dell'anima. — 2^a prove ricavate dal Concetto del divenire eterno. — Discussione sul luogo della Repubblica — Connessione degli argomenti del Fedone. — Accenni alla sopravvivenza personale nel Fedro, Timeo, Repubblica, Fedone. — Carattere di questo dialogo. Critica delle opinioni d'Hegel e del Teichmüller. — Accordo della tradizione e della filosofia sulla immortalità. Il carattere estetico dello spirito ellenico contribuisce a dar valore all'individualità umana. — Criterio per distinguere la parte mitica dalla filosofia nel Fedone. — Le Leggi. — Valore morale dell'individuo nell'intuizione finalistica di Platone. — L'immortalità dell'anima in Aristotele. — Questioni del Rinascimento Italiano sulla immortalità dell'anima.

CONCLUSIONE.....	Pag. 271
------------------	----------

APPENDICE. — UN CRITICO ITALIANO SULLA QUESTIONE DELLA IMMORTALITÀ PLATONICA.....	273
--	-----

Occasione dello scritto del prof. Vera. — Il Vera non dà una interpretazione generale del Platonismo. — Accordo del Vera e del Teichmüller sul valore del mito platonico. — Costanza della forma mitica in Platone; carattere estetico del pensiero platonico riconosciuto dal Vera. — I Poeti e la Poesia. — La filosofia è Amore. — Filosofia e Poesia nel Fedro. — Elementi mitici nella teoria delle idee; il mito della immortalità. — Critica; mito e filosofia nel Fedone. — Un luogo del Fedro. — La vita è intrinseca all'anima — Di nuovo sulle prove dell'immortalità nel X della Repubblica. — Il primo argomento del Fedone. — La reminiscenza. Obiezioni del Vera e risposte. — Excursus sulla Psicologia moderna. — La Metempsicosi. — Un luogo del Fedone.



ERRATA-CORRIGE.

Pagina	linea		
18	29	corrispondere	rispondere
41	42	<i>Reihenfolge</i>	<i>Reihenfolge</i>
73	penultima	London	Oxford
177	13	<i>πρεσβυτάτη</i>	<i>πρεσβυτάτη</i>
193	15	<i>θύραθεν</i>	<i>θύραθεν</i>
237	12	<i>ξύμπτων</i>	<i>ξύμπτων</i>
Ibid.	13	<i>ἀνθρωπίνα</i>	<i>ἀνθρωπίνα</i>
266	1	dal corpo è la immagine	dal corpo la immagine

OPERE GIÀ PUBBLICATE DAL R. ISTITUTO.

Sezione di FILOSOFIA E FILOLOGIA.

VOLUME I. — Lire 10.

Illustrazione di due Iscrizioni arabe delle quali possiede i gessi l'Istituto di Studi superiori in Firenze, per MICHELE AMARI.

L'Inno dell'Atarvaveda alla Terra [XII, 1], per FRANCESCO LORENZO PULLÉ.

L'Evoluzione del Rinascimento. Studio del prof. ADOLFO BARTOLI.

Corso di Letteratura greca dettato da GREGO-

RIO UGDULENA nel R. Istituto di Perfezionamento in Firenze, l'anno 1867-68.

Il Tumulto dei Ciompi. Studio storico di CARLO FOSSATI (con l'aiuto di nuovi Documenti) presentato per tesi di laurea nel R. Istituto di Studi superiori in Firenze il 15 giugno 1873.

Elenco delle OPERE PUBBLICATE DAI PROFESSORI DELLA SEZIONE DI FILOSOFIA E FILOLOGIA DEL R. ISTITUTO SUPERIORE.

VOLUME II.

1. **Sull'autenticità della Epistola ovidiana di Saffo a Faone e sul valore di essa per le Questioni saffiche.** Studio critico del professore DOMENICO COMPARETTI. — Lire 1. 75.

2. **In Hegesippi oratione de Halonnese,** Codicum florentinorum lectionis discrepantiam, descriptis Hieronymus VITELLI. — Lire 1.

3. **Enciclopedia Sinico-Giapponese** (Fascicolo 1°). Notizie estratte dal *Wa-kan san-sai 'tu-ye* intorno al Buddismo, per CARLO PUINI. — Lire 4.

4. **Sei Tavolette Cerate,** scoperte in un'antica

Torre di casa Maiorfi in via Porta Rossa in Firenze, per LUIGI ADRIANO MILANI. — Lire 4.

5. **Miscellanea** [ad Cic. p. Sex. Rosc. 23, 64; p. Sest. 51, 110; Brut. 8, 31; de Legg. 1, 2, 6; Horat. A. P. 29; Epigramm. ap. Demosth. de Cor. § 289, pag. 322 R.], del prof. GIROLAMO VITELLI. — Lire 4.

6. **Le Origini della Lingua poetica italiana.** Principii di Grammatica storica italiana ricavati dallo studio dei Manoscritti con una introduzione sulla formazione degli antichi Canzonieri italiani, del Dott. C. N. CAIX. — Lire 12.

Intorno ad alcuni luoghi della Ifigenia in Aulide di Euripide. Osservazioni di GIROLAMO VITELLI, con una nuova collazione del Cod. Laur. pl. 32, 2 e sette tavole fotolitografiche. — Lire 5.

Del Papiro specialmente considerato come materia che ha servito alla scrittura. Memoria del prof. CESARE PAOLI. — Lire 3.

Il Mito di Filottete nella Letteratura classica e nell'Arte figurata. Studio monografico di LUIGI ADRIANO MILANI, con una cromolitografia e tre tavole fotolitografiche. — Lire 6.

Della Interpretazione panteistica di Platone, tesi di laurea di ALESSANDRO CHIAPPELLI. — Lire 8.

Accademia Orientale.

Il Commento medio di Averroè alla Retorica di Aristotele, pubblicato per la prima volta nel Testo arabo dal prof. FAUSTO LASINIO. — Fascicoli I, II e III, pag. 1-96 del Testo. Lire 6.

Repertorio Sinico-Giapponese, compilato dai professori A. SEVERINI e C. PUINI. — Lire 50.

La Ribellione di Masacado e di Sumitomo. Testo giapponese riprodotto in caratteri cinesi quadrati e in katakana per cura di LODOVICO NOCENTINI. — Lire 3.

Detto. Traduzione italiana con Proemio e Tavola geografica del Giappone. — Lire 2.

Il Santo Editto di K'añ-hi e l'amplificazione di Yuñ-Ceñ, tradotti con note filologiche da LODOVICO NOCENTINI. — Lire 4.

Il Commento del Donnolo sul Libro della Creazione, pubblicato per la prima volta nel testo ebraico, con note critiche e introduzione, dal prof. DAVID CASTELLI. — Lire 8.

Sezione di **MEDICINA E CHIRURGIA** e **SCUOLA DI FARMACIA.**

VOLUME I. — *Lire 10.*

Della non attività della Diastole Cardiaca e della Dilatazione Vasale. Memorie quattro del prof. RANIERI BELINI.

Storia compendiata della Chirurgia Italiana dal suo principio fino al Secolo XIX, del prof. CARLO BURCI.

Due Osservazioni raccolte nella Clinica delle Malattie della Pelle durante l'anno accademico 1874-75 dai dottori CESARE NERAZZINI e DOMENICO BARDUZZI sulla **Elefantiasi degli**

Arabi e sulla Sclerodermia, e pubblicate per cura del professore AUGUSTO MICHELACCI.

Sopra un Caso di Sclerodermia. Studio clinico del dottor DOMENICO BARDUZZI.

Studi Chimici effettuati durante l'anno accademico 1874-75 dagli Studenti di Farmacia di terzo anno nel Laboratorio di Chimica-Farmaceutica sotto la direzione del prof. LUIGI GUERRI.

Elenco delle OPERE PUBBLICATE DAI PROFESSORI DELLA SEZIONE DI MEDICINA E CHIRURGIA DEL R. ISTITUTO SUPERIORE.

Del Processo morboso del Colera Asiatico, ec. Memoria del Dott. FILIPPO PACINI. — *Lire 2. 50.*

Il primo anno della Clinica Ostetrica diretta dal prof. VINCENZO BALOCCHI nella Nuova Maternità di Firenze. Rendiconto del Dott. ERNESTO GRASSI aiuto alla Clinica stessa. — *Lire 2. 50.*

Archivio della Scuola d'Anatomia Patologica, diretto dal prof. GIORGIO PELLIZZARI. — Vol. I. — *Lire 10.*

Sezione di **SCIENZE FISICHE E NATURALI.**

Zoologia del Viaggio intorno al Globo della Regia Pirocorvetta *Magenta* durante gli anni 1865-68. — **Crostacei Brachiuri e Anomouri** per ADOLFO TARGIONI-TOZZETTI. — Un Volume (con 13 Tavole). — *Lire 20.*

Studi e ricerche sui Pienogonidi. Parte Prima: *Anatomia e Biologia* (con 2 Tavole). — **Descrizione di alcuni Batraci Anuri Polimeliani e Considerazioni intorno alla Polimelia** (con 1 Tavola). Due Note del dottor G. CAVANNA. — *Lire 3.*

Sulla Teoria fisica dell'Elettrotoneo nei Nervi. Esperienze del dott. A. ECCHER (con 2 Tavole). — *Lire 1. 50.*

Sulle Forze elettromotrici sviluppate dalle Soluzioni Saline a diversi gradi di concentrazione coi metalli che ne costituiscono la base, del dottore A. ECCHER (con 2 Tavole). — *Lire 4. 80.*

Ancora sulla Polimelia dei Batraci anuri (con una Tavola). — **Sopra alcuni Visceri del Gallo cedrone** [*Tetrao Urogallus* Linn.] (con una Tavola). Due Note del dottore G. CAVANNA. — *Lire 2.*

Il Globo Celeste arabo del secolo XI, esistente nel Gabinetto degli strumenti antichi di Astronomia, di Fisica e di Matematica del R. Istituto di Studi superiori, illustrato da F. MEUCCI. — *Lire 2. 80.*

Ricerche sulle Formole di costituzione dei Composti ferrici. — Parte Prima: *Idrati ferrici.* — Nota del Dottore DONATO TOMMASI. — *Lire 1. 50*

Tavole per una « Anatomia delle Piante Aquatiche » Opera rimasta incompiuta di FILIPPO PARLATORE. — *Lire 5.*

COLLEZIONE SCOLASTICA.

Accademia Orientale.

Le Curiosità di Jochama. Testo Giapponese trascritto e tradotto da A. SEVERINI. — Parte Prima, Testo riprodotto in Fotolitografia. — *Lire 3.*

La Via della Pietà Filiale. Testo Giapponese trascritto, tradotto ed annotato da CARLO VALENZIANI. — Parte Prima, Testo riprodotto in Fotolitografia. — *Lire 6.*

Detto. Parte Prima, trascrizione, traduzione e Note. — (*Seconda edizione riveduta e corretta*). — *Lire 3.*

Elementi della Grammatica Mongolica di CARLO PUINI. — *Lire 2.*

Il Taketori Monogatari ossia la **Fiaba del Nonno Tagliabambù.** Testo di lingua Giapponese del nono secolo, tradotto, annotato e pubblicato per la prima volta in Europa da A. SEVERINI. — Parte Prima, Traduzione. — *Lire 2.*

(Il Deposito è presso i SUCCESSIONI LE MONNIER, Firenze, Via San Gallo, n. 33.)